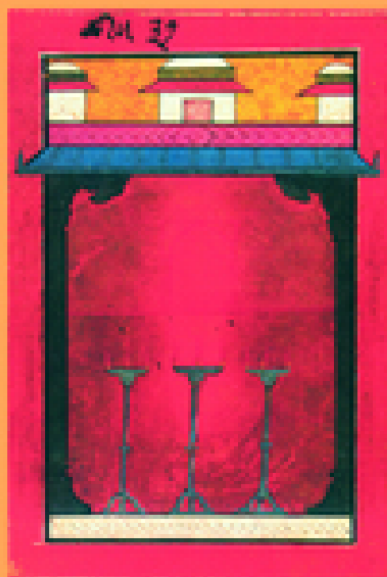


René Guénon

**Introduzione generale
allo studio delle dottrine indù**



Adelphi

Con questo libro, che fu la prima delle sue opere maggiori e apparve nel 1921, Guénon volle presentare la sua idea della tradizione partendo da zero e da quel luogo del pensiero, l'India, dove la tradizione si è dispiegata nei testi con la massima evidenza. Sarebbe difficile pensare un libro su questi temi che sia altrettanto trasparente, che accompagni con altrettanta diligenza il lettore in ogni passo – e infine che sfoci in una visione altrettanto grandiosa. Dai Veda al buddhismo, attraverso le grandi scuole, come lo Yoga e il Vedanta, che sono poi i vari «punti di vista» dai quali la verità unica della metafisica viene contemplata, Guénon ci fa attraversare un immenso continente del pensiero e al tempo stesso getta le basi di tutta la sua opera. Di questo libro così ha scritto l'eminente indologo Alain Daniélou: «La prima grande opera di Guénon, la sua Introduzione generale allo studio delle dottrine indù ha, per il mondo occidentale moderno, un'importanza storica perché in essa viene presentato, per la prima volta, un quadro autentico di quella concezione di una rivelazione primordiale trasmessa attraverso le età da iniziati che appare nell'Induismo ma le cui tracce devono inevitabilmente ritrovarsi, in forma più o meno nascosta, in tutte le civiltà, poiché esse sono la ragion d'essere dell'uomo».

Editing e conversione a cura di Natjus

René Guénon

INTRODUZIONE GENERALE

**ALLO STUDIO DELLE
DOTTRINE INDÙ**

Titolo originale
"Introduction générale à l'étude des Doctrines hindoues"

Traduzione di Pietro Nutrizio

Indice

PREFAZIONE DELL'AUTORE

Parte Prima. CONSIDERAZIONI PRELIMINARI

1. ORIENTE E OCCIDENTE
2. LA DIVERGENZA
3. IL PREGIUDIZIO CLASSICO
4. LE RELAZIONI TRA I POPOLI ANTICHI
5. QUESTIONI DI CRONOLOGIA
6. DIFFICOLTÀ LINGUISTICHE

Parte Seconda. I MODI GENERALI DEL PENSIERO ORIENTALE

1. LE GRANDI DIVISIONI DELL'ORIENTE
2. I PRINCIPI DELL'UNITÀ DELLE CIVILTÀ ORIENTALI
3. COS'È LA TRADIZIONE ?
4. TRADIZIONE E RELIGIONE
5. CARATTERI ESSENZIALI DELLA METAFISICA
6. RAPPORTI DELLA METAFISICA CON LA TEOLOGIA
7. SIMBOLISMO E ANTROPOMORFISMO
8. PENSIERO METAFISICO E PENSIERO FILOSOFICO
9. ESOTERISMO ED EXOTERISMO
10. LA REALIZZAZIONE METAFISICA

Parte terza. LE DOTTRINE INDÙ

1. SIGNIFICATO ESATTO DELLA PAROLA “INDÙ”

2. LA PERPETUITÀ DEL VEDA
3. ORTODOSSIA ED ETERODOSSIA
4. SULLA QUESTIONE DEL BUDDISMO
5. LA LEGGE DI MANU
6. IL PRINCIPIO DELL'ISTITUZIONE DELLE CASTE
7. SHIVAISMO E VISHNUISMO
8. GLI ANGOLI VISUALI DELLA DOTTRINA
9. IL NYAYA
10. IL VAISHESHIKA
11. IL SANKHYA
12. LO YOGA
13. LA MIMANSA
14. IL VEDANTA
15. CONSIDERAZIONI COMPLEMENTARI SULL'INSIEME
DELLA DOTTRINA
16. L'INSEGNAMENTO TRADIZIONALE

Parte Quarta. LE INTERPRETAZIONI OCCIDENTALI

1. L'ORIENTALISMO UFFICIALE
2. L'INFLUSSO DEI TEDESCHI
3. LA SCIENZA DELLE RELIGIONI
4. IL TEOSOFISMO
5. L'OCCIDENTALIZZAZIONE DEL VEDANTA
6. ULTIME OSSERVAZIONI

CONCLUSIONE

PREFAZIONE DELL'AUTORE

Molte sono le difficoltà che in Occidente si oppongono a uno studio serio e profondo delle dottrine orientali in genere e in particolare delle dottrine indù; ma gli ostacoli maggiori non sono forse, come generalmente si crede, quelli dovuti agli Orientali. Uno studio siffatto richiede evidentemente, come prima e più essenziale condizione, che si possenga la mentalità adatta per comprendere, veramente e profondamente, le dottrine in questione; ora, è questa un'attitudine che, escluse rarissime eccezioni, fa totalmente difetto agli Occidentali. In sé necessaria, tale condizione potrebbe poi addirittura essere considerata sufficiente, perché, quando venga soddisfatta, gli Orientali non provano la minima riluttanza a comunicare il loro pensiero nel modo più completo possibile. Se dunque non esiste altro ostacolo reale oltre quello da noi ricordato, qual è la ragione per cui gli "orientalisti" vale a dire gli Occidentali che si occupano delle cose d'Oriente, non l'hanno mai superato?

Abbiam detto mai, e siamo sicuri di non correre il rischio di essere accusati d'esagerazione; basta, per convincersene, constatare come essi non abbiano mai saputo produrre altro che semplici lavori d'erudizione, pregevoli forse da uno specialissimo punto di vista, ma privi di ogni interesse quanto alla comprensione della sia pur minima vera idea. Il fatto è che non basta conoscere grammaticalmente una lingua, né esser capaci di tradurre parola per parola, anche correttamente, per penetrare nello spirito di una lingua e assimilare il pensiero di coloro che la parlano e la scrivono. E si potrebbe andar oltre: quanto più una traduzione è scrupolosamente letterale, tanto più essa rischia di essere in realtà inesatta e di deformare il pensiero, giacché non esiste, di fatto, fra i termini di due

lingue diverse, vera equivalenza; ciò è soprattutto vero se le due lingue sono molto lontane l'una dall'altra non soltanto filologicamente, ma anche per la diversità delle concezioni dei popoli che se ne servono; quest'ultimo elemento è appunto quello che nessuna erudizione permetterà mai di penetrare. Occorrono, a questo fine, ben altro che una vana "critica dei testi" sviluppantesi a perdita d'occhio su questioni di dettaglio, o metodi da grammatici e "letterati" o quel sedicente "metodo storico" che viene applicato a tutto indistintamente. È fuor di dubbio che dizionari e compilazioni sono d'una loro utilità relativa, che nessuno ha in mente di contestare; e nemmeno si può dire che tutto questo lavoro sia completamente inutile, soprattutto se si tien conto che coloro che lo forniscono sarebbero nella maggior parte dei casi incapaci di produrre nient'altro; ma, sfortunatamente, dal momento in cui l'erudizione diventa una "specializzazione", essa tende a considerarsi come fine in se stessa, invece d'essere un semplice strumento, come normalmente dovrebbe. È questa estensione abusiva della erudizione e dei suoi metodi particolari che costituisce il vero pericolo; in primo luogo perché rischia di assorbire anche coloro che forse sarebbero in grado di dedicarsi a un altro genere di lavori, e poi perché l'abitudine a questi metodi ha un'azione restrittiva sull'orizzonte intellettuale di coloro che vi si sottopongono, e impone loro un'irrimediabile deformazione.

Ma non basta; ché finora non abbiamo nemmeno sfiorato l'aspetto più grave della questione: i lavori di pura erudizione sono certamente, nella produzione degli orientalisti, la parte più ingombrante, ma non la più nefasta; quando diciamo che la loro produzione non contiene nient'altro, intendiamo che non c'è nient'altro in essa che abbia qualche valore, anche se di portata limitata. Certuni, particolarmente in Germania, sono voluti andar più lontano, e, sempre valendosi degli stessi metodi, che in questo campo non possono più dare risultato alcuno, fare opera di interpretazione, aggiungendoci per di più tutto l'insieme d'idee preconcelte che forma la loro mentalità propria, col manifesto intento di far rientrare negli schemi abituali del pensiero europeo le concezioni con le quali venivano a contatto. Tutto sommato, l'errore capitale di questi orientalisti, anche prescindendo da ogni questione di metodo, è

di vedere tutto nella loro prospettiva occidentale e attraverso la loro propria mentalità, mentre la prima condizione per poter interpretare correttamente qualsiasi dottrina è, naturalmente, di fare uno sforzo per assimilarla e per porsi, nei limiti del possibile, dal punto di vista di coloro che l'hanno concepita. Abbiamo detto nei limiti del possibile perché, se anche non tutti vi possono riuscire in modo uguale, tutti possono per lo meno tentare; ora, lungi da ciò, l'esclusivismo degli orientalisti di cui stiamo parlando e il loro spirito sistematico, sono invece tali da spingerli, per un'incredibile aberrazione, a credersi capaci di comprendere le dottrine orientali meglio degli Orientali stessi; pretesa che in fondo sarebbe soltanto ridicola se non si accoppiasse a una ben ferma volontà di "monopolizzare" in qualche modo questo genere di studi. E di fatto in Europa non v'è altri ad occuparsene, tranne questi "specialisti", se non una certa categoria di sognatori stravaganti e di audaci ciarlatani che si potrebbero considerare entità trascurabile, se non esercitassero a loro volta un'influenza deplorabile sotto diversi aspetti, come del resto avremo ad esporre a suo tempo in modo più preciso.

Per contenerci qui a quel che riguarda gli orientalisti che si possono dire "ufficiali", segnaleremo ancora, a titolo d'osservazione preliminare, uno degli abusi a cui dà luogo più frequentemente l'impiego del "metodo storico", al quale abbiamo più su accennato: si tratta dell'errore che consiste nello studiare le civiltà orientali come si farebbe per civiltà scomparse da molto tempo. In quest'ultimo caso è evidente che si è obbligati, in mancanza di meglio, ad accontentarsi di ricostruzioni approssimative, senza mai essere sicuri d'una perfetta concordanza con quanto è realmente esistito in passato, non esistendo mezzo di procedere a verifiche dirette. Si dimentica però che le civiltà orientali, per lo meno quelle che ci interessano attualmente, sono tuttora viventi, senza fratture con il passato, e hanno ancora dei rappresentanti autorizzati, il cui parere vale, per la loro comprensione, incomparabilmente più di tutta l'erudizione del mondo; gli è che, perché venga alla mente l'idea di consultarli, non bisogna partire dal singolare principio che si sa meglio di loro qual è il vero senso delle loro proprie concezioni.

Bisogna d'altronde anche dire che gli Orientali, i quali

hanno, e a ragion veduta, un'opinione non molto alta dell'intellettualità europea, si preoccupano ben poco di quel che gli Occidentali possono, in modo generale, pensare o non pensare di loro; di conseguenza non fanno il minimo tentativo di correggere le loro vedute, anzi, seguendo i canoni di una cortesia un tantino sdegnosa, si rinchiudono in un silenzio che la vanità occidentale scambia facilmente per approvazione. La ragione di ciò risiede nel fatto che il "proselitismo" è totalmente sconosciuto in Oriente, dove sarebbe d'altronde senza oggetto e verrebbe considerato una pura e semplice prova di ignoranza e d'incomprensione; quanto diremo più oltre verrà a mostrarne le ragioni. Le eccezioni a questo silenzio, che viene da taluno rimproverato agli Orientali e che non per questo è meno legittimo, non possono essere che rarissime, e a favore di qualche individualità isolata che presenti le qualificazioni richieste e le attitudini intellettuali necessarie. Quanto a coloro che vengono meno al loro riserbo fuori di questo caso ben preciso, di essi non c'è che una cosa da dire: in generale sono elementi di nessun interesse, i quali non espongono, per una ragione o per l'altra, che dottrine deformate col pretesto di adattarle all'Occidente; anche di costoro avremo occasione di dire qualche parola. Quel che per il momento vogliamo far comprendere, e che già all'inizio abbiamo indicato, è il fatto che sola ad essere responsabile di questa situazione è la mentalità occidentale, e che proprio questa situazione rende difficile anche il compito di chi, essendosi trovato in condizioni eccezionali, ed essendo riuscito ad assimilare certe idee, vuole esprimerle nel modo più intelligibile, senza con ciò deformarne la natura; questi deve contenersi a esporre quanto ha compreso, nella misura in cui ciò può esser fatto, astenendosi accuratamente da ogni preoccupazione di "volgarizzazione" e senza velleità di convincere chicchessia.

Ci pare di aver detto abbastanza per poter definire nettamente le nostre intenzioni: noi non vogliamo in questo libro fare opera di erudizione, e il punto di vista da cui intendiamo porci è molto più profondo. Siccome la verità non è per noi un fatto storico, ci importa in fondo assai poco determinare esattamente la provenienza di questa o quell'idea, le quali non ci interessano, tutto sommato, se non perché,

avendole comprese, le sappiamo esser vere; se non che certe indicazioni sul pensiero orientale possono far riflettere qualcuno, e questo semplice risultato avrebbe, da solo, un'importanza che molti nemmeno sospettano. E del resto, anche se questo scopo non potesse essere raggiunto, ci sarebbe ancora una ragione valida per intraprendere un'esposizione di questo genere: si tratta per noi di riconoscere in qualche modo tutto quanto dobbiamo intellettualmente agli Orientali, di cui gli Occidentali non ci hanno mai offerto il minimo equivalente, anche parziale o incompleto.

Per cominciare, indicheremo dunque il più chiaramente possibile, e dopo qualche considerazione preliminare indispensabile, le differenze essenziali e fondamentali che esistono fra i modi generali del pensiero orientale e quelli del pensiero occidentale. Insisteremo poi più specialmente su quanto si riferisce alle dottrine indù e sulle caratteristiche particolari che le distinguono dalle altre dottrine orientali, benché queste ultime posseggano tutte caratteristiche comuni sufficienti a giustificare, nell'insieme l'opposizione generica di Oriente e Occidente. Infine, sempre a proposito delle dottrine indù, segnaleremo l'insufficienza delle interpretazioni che hanno corso in Occidente; dovremo anzi, a questo proposito, e per talune di esse, parlare di vera e propria assurdità. A conclusione di questo studio indicheremo, con tutte le precauzioni necessarie, le condizioni per un riavvicinamento intellettuale tra l'Oriente e l'Occidente, condizioni che, come facilmente si può prevedere, sono ben lungi dall'essere attualmente soddisfatte da parte occidentale: di conseguenza, facendo ciò, la nostra intenzione sarà soltanto di indicare una possibilità, senza per nulla crederla suscettibile di realizzazione immediata o anche semplicemente prossima.

INTRODUZIONE GENERALE ALLO STUDIO DELLE DOTTRINE INDÙ

Parte Prima. CONSIDERAZIONI PRELIMINARI

1. ORIENTE E OCCIDENTE

La prima cosa che ci si impone nello studio che abbiamo intrapreso, è di determinare la natura esatta dell'opposizione esistente tra l'Oriente e l'Occidente, e, prima di tutto, di precisare il senso che intendiamo attribuire ai due termini di questa opposizione. Potremmo dire, in prima approssimazione, e forse un po' sommariamente, che per noi l'Oriente è essenzialmente l'Asia e l'Occidente è essenzialmente l'Europa; ma anche questa semplice distinzione abbisogna di un certo numero di chiarimenti.

Quando ad esempio parliamo della mentalità occidentale o europea, servendoci indifferentemente dell'una o dell'altra delle due parole, intendiamo la mentalità propria della razza europea presa nel suo insieme. Chiameremo dunque europeo tutto ciò che si riferisce a questa razza, e applicheremo tale comune denominazione a tutti gli individui che da essa hanno avuto origine, in qualsiasi parte del mondo si possano trovare. Di conseguenza gli Americani e gli Australiani, tanto per fare un esempio, saranno per noi Europei esattamente come gli uomini della stessa razza che abbiano continuato ad abitare l'Europa. È evidente che la semplice circostanza di essersi trasferiti in un'altra regione, o anche di esservi nati, non può da sola modificare la razza, né, di conseguenza, la mentalità che è inerente ad essa, e anche se il cambiamento d'ambiente è in grado di determinare presto o tardi delle modificazioni, esse non saranno mai così fondamentali da far variare i caratteri veramente essenziali della razza; anzi, faranno a volte emergere più nettamente qualcuno di essi. A questo proposito si può facilmente constatare come presso gli Americani siano state spinte alle loro estreme conseguenze talune delle tendenze costitutive della mentalità europea moderna.

Giunti a questo punto non possiamo esimerci dall'accennare brevemente a una questione che si riallaccia all'argomento che

stiamo trattando: abbiamo parlato della razza europea e della sua mentalità propria; ma esiste veramente una razza europea? Se con ciò si intende una razza primitiva, caratterizzata da un'unità originaria e da una perfetta omogeneità, é necessario rispondere negativamente, non potendosi contestare che la popolazione attuale dell'Europa si è venuta formando da una mescolanza di elementi appartenenti alle razze più diverse, e che esistono differenze etniche abbastanza accentuate, non soltanto tra un paese e l'altro ma addirittura all'interno di ciascun gruppo nazionale.

Non è men vero, tuttavia, che i popoli europei presentano un numero sufficiente di caratteri comuni da potersi distinguere nettamente da tutti gli altri popoli; la loro unità pur essendo piuttosto acquisita che primitiva, è sufficiente perché si possa parlare, come noi facciamo, di una razza europea. Soltanto che questa razza è naturalmente meno fissa e meno stabile di una razza pura; gli elementi europei che si mescolano con quelli di altre razze saranno più facilmente assorbiti, ed i loro caratteri etnici scompariranno rapidamente; ma ciò non si applica che nel caso in cui si verifichi mescolanza, mentre quando c'è soltanto accostamento accade al contrario, che i caratteri mentali, i quali ci interessano qui più di tutti gli altri, spicchino in qualche modo con risalto ancor maggiore. Questi caratteri mentali sono d'altra parte quelli grazie ai quali l'unità europea si rivela più nettamente: quali che siano state le differenze originarie relative tanto a questo aspetto quanto a tutti gli altri, a poco a poco si è venuta formando, nel corso della storia, una mentalità comune a tutti i popoli d'Europa. Non che non esista una mentalità speciale, peculiare di ciascuno di essi; ma le particolarità che li distinguono sono in certo qual modo secondarie nei confronti d'un fondo comune a cui esse sembrano sovrapporsi; sono in definitiva simili a specie d'un medesimo genere. Nessuno, anche tra coloro che dubitano si possa parlare di razza europea, esiterà ad ammettere l'esistenza d'una civiltà europea; ed una civiltà non è altro che il prodotto e l'espressione d'una certa mentalità.

Non tenteremo di precisare subito i tratti distintivi della mentalità europea, essi emergeranno con sufficiente nettezza dal seguito di questo studio; accenneremo solamente al fatto

che diverse influenze hanno contribuito alla sua formazione, e che quello che vi ha avuto la parte preponderante è stato incontestabilmente l'influsso greco, o, se si vuole, greco-romano. Dal punto di vista filosofico e scientifico l'influenza greca è stata pressoché esclusiva, nonostante l'apparizione di certe tendenze speciali, propriamente moderne, di cui parleremo più oltre. Quanto all'influsso romano, esso è più sociale che intellettuale, e s'affermò soprattutto nelle concezioni dello Stato, del diritto e delle istituzioni: d'altra parte, i Romani avevano intellettualmente quasi tutto assimilato dai Greci, sì che, attraverso ad essi, è unicamente l'influsso di questi ultimi che si esercitò, pur se indirettamente. Un'altra influenza la cui importanza è pure da segnalare, specialmente dal punto di vista religioso, è quella ebraica, che d'altronde ritroviamo anche in una certa parte dell'Oriente; benché si tratti di un elemento extraeuropeo alla sua origine, essa entra per una gran parte nella costituzione della mentalità occidentale attuale.

Se prendiamo ora in considerazione l'Oriente, vediamo come non sia possibile parlare d'una razza orientale o d'una razza asiatica, anche a volerci far intervenire tutte le restrizioni che abbiamo introdotte trattando della razza europea. Si tratta in questo caso d'un insieme ben più esteso, che comprende popolazioni molto più numerose e con differenze etniche molto più grandi; in quest'insieme si possono distinguere diverse razze più o meno pure, ma presentanti caratteristiche nettissime, e delle quali ognuna possiede una civiltà propria, molto diversa da quella delle altre; in realtà non esiste una civiltà orientale come ne esiste una occidentale: esistono delle civiltà orientali. Dovremo, di ciascuna di queste civiltà, dire cose particolari, e in seguito indicheremo quali sono le grandi divisioni generali che da questo punto di vista si possono stabilire; ma, nonostante tutto, in esse si potranno trovare, sempre che si voglia attribuire più importanza al contenuto che alla forma, un numero sufficiente di elementi, o meglio, principi comuni, da rendere possibile il parlare d'una mentalità orientale, in opposizione alla mentalità occidentale.

C'è però da aggiungere che parlare di ognuna delle razze dell'Oriente come avente una civiltà propria non è esatto nel

senso più assoluto; rigorosamente vero questo non è che per la razza cinese, la cui civiltà ha precisamente la sua base essenziale nell'unità etnica. Quanto alle altre civiltà asiatiche, i principi d'unità sui quali esse riposano sono di natura completamente diversa, come spiegheremo più tardi, ed è questo che permette loro d'abbracciare in tale unità elementi appartenenti a razze profondamente diverse. Parlando di queste civiltà ci serviamo dell'aggettivo asiatiche perché quelle a cui intendiamo riferirci, asiatiche sono tutte per origine quand'anche si siano poi estese ad altre contrade come ha fatto soprattutto la civiltà musulmana. Non è nemmeno necessario dire poi, che, a parte gli elementi musulmani, noi non consideriamo affatto come orientali i popoli che abitano l'Est dell'Europa o anche certe regioni vicine all'Europa: un Orientale non è da confondere con un Levantino, il quale ne è anzi tutto l'opposto, e, per lo meno dal punto di vista della mentalità, possiede i caratteri essenziali d'un vero Occidentale.

A prima vista non si può che restare stupiti davanti alla sproporzione che presentano questi due insiemi da noi chiamati rispettivamente Oriente e Occidente; se tra essi vi è opposizione, fra i due termini di questa opposizione un'equivalenza o anche soltanto una simmetria sono veramente impossibili. Vedendo le cose in questa prospettiva ci si trova di fronte a una differenza paragonabile a quella che esiste geograficamente tra l'Asia e l'Europa, quest'ultima apparendo come un semplice prolungamento della prima; la vera situazione dell'Occidente nei confronti dell'Oriente non è in fondo altro che quella d'un ramo staccato dal tronco; e ciò richiede una spiegazione più completa.

2. LA DIVERGENZA

Se si prende in esame quella che si è convenuto di chiamare l'antichità classica e la si paragona alle civiltà orientali è facile constatare come essa ne sia meno lontana, almeno sotto certi aspetti, di quanto ne è l'Europa moderna. Se la differenza tra l'Oriente e l'Occidente è andata continuamente aumentando, come appare, essa è però in qualche modo unilaterale, nel senso che mentre il solo Occidente andava cambiando, l'Oriente, generalmente parlando, rimaneva sensibilmente uguale e se stesso, qual era ad un'epoca che si suole considerare antica, e che è tuttavia ancora relativamente recente. La stabilità, si potrebbe addirittura dire l'immutabilità, è un carattere che tutti sono abbastanza generalmente concordi nel riconoscere alle civiltà orientali, specialmente a quella cinese, ma sull'interpretazione del quale è forse più difficile intendersi; gli Europei, da quando si sono messi a credere nel "progresso" e nella "evoluzione" vale a dire da poco più di un secolo, vogliono vedere in ciò un segno di inferiorità, mentre noi, al contrario vi vediamo uno stato di equilibrio che la civiltà occidentale ha dimostrato d'essere incapace di raggiungere. Tale stabilità si rivela tanto nelle grandi cose quanto nelle piccole; un esempio notevole è fornito dal fatto che perfino la "moda" con la sue continue variazioni, non esiste che nei paesi occidentali. In definitiva l'Occidentale, soprattutto l'Occidentale moderno, si presenta come essenzialmente mutevole e incostante, tendente soltanto al movimento e all'agitazione, mentre l'Orientale presenta il carattere esattamente opposto.

A voler rappresentare figurativamente, in modo schematico, la divergenza di cui parliamo, non si dovranno dunque tracciare due linee che si allontanano progressivamente da una parte e dall'altra d'un asse; bensì l'Oriente dovrà venir rappresentato dall'asse stesso, e

l'Occidente da una linea che, partendo dall'asse, se ne allontana come un ramo dal tronco, così come abbiamo poc'anzi detto. Tale simbolo è tanto più giusto in quanto, per lo meno a partire dai tempi detti storici, l'Occidente non è mai vissuto intellettualmente, nella misura in cui pure ha avuto un'intellettualità, che dei prestiti fattigli dall'Oriente in modo diretto o indiretto. La stessa civiltà greca è ben lungi dall'aver avuto quell'originalità che si compiacciono di proclamare coloro che sono incapaci di veder più lontano, e che si spingerebbero volentieri fino a pretendere che i Greci si devono esser calunniati quando gli è capitato di riconoscere ciò che dovevano all'Egitto, alla Fenicia, alla Caldea, alla Persia, e financo all'India.

Che tutte queste civiltà siano incomparabilmente più antiche di quella dei Greci non ha la minima importanza per gente che, accecata da quello che possiamo chiamare il "pregiudizio classico" è disposta a sostenere, contro ogni evidenza, che sono esse ad aver approfittato dei prestiti di quest'ultima e ad averne subito l'influsso; e con costoro è difficile discutere, precisamente perché la loro opinione riposa soltanto su dei pregiudizi; ma su questa questione torneremo a suo tempo più ampiamente. Che i Greci abbiano avuto una certa originalità è però vero, ma non quanto si crede ordinariamente, e la loro originalità non consiste altro che nella forma sotto la quale hanno presentato ed esposto quanto prendevano dagli altri, modificandolo in modo più o meno felice per adattarlo alla loro propria mentalità, così dissimile da quella degli Orientali, e già opposta a essa sotto più d'un aspetto.

Prima di proseguire, preciseremo che noi non intendiamo contestare l'originalità della civiltà ellenica da qualche angolo visuale a nostro giudizio più o meno secondario (per esempio da quello dell'arte), ma soltanto dal punto di vista propriamente intellettuale, il quale è d'altronde molto più ridotto presso di loro che non presso gli Orientali. Questa riduzione dell'intellettualità greca, questo suo impoverimento, per così dire, nei confronti di quella delle civiltà orientali ancora viventi e che noi conosciamo direttamente, possiamo affermarlo nettamente; verosimilmente la stessa situazione esisteva nei confronti delle civiltà orientali ormai scomparse,

almeno da quanto ne possiamo sapere, soprattutto se si tien conto delle analogie che manifestamente esistettero tra queste ultime e le prime. Di fatto, lo studio dell'Oriente quale esso è ancor oggi, quando fosse intrapreso in modo veramente diretto, sarebbe di un grande aiuto per la comprensione dell'antichità, appunto a causa del carattere di fissità e stabilità che l'Oriente possiede e a cui abbiamo già fatto accenno; tale studio aiuterebbe pure a capire la civiltà greca, per la quale non abbiamo la risorsa d'una testimonianza immediata, trattandosi anche in questo caso d'una civiltà morta di fatto, i Greci attuali non potendo a nessun titolo venir considerati come i legittimi continuatori degli antichi, dei quali non sono senza dubbio nemmeno gli autentici discendenti.

Bisogna però tener ben presente il fatto che il pensiero greco è nonostante tutto, nella sua essenza, un pensiero occidentale, e che in esso già si trova, frammista a qualche altra, l'origine e quasi il germe della maggior parte di quelle tendenze che si sono sviluppate, molto tempo dopo, negli Occidentali moderni. Non è dunque il caso di spingere troppo lontano l'uso dell'analogia che abbiamo segnalato poco fa; essa, mantenuta nei giusti limiti, può però rendere considerevoli servigi a coloro che vogliono capire veramente l'antichità e interpretarla nel modo meno ipotetico, e d'altronde ogni pericolo sarà evitato se si avrà cura di tener conto di tutto quel che si sa di perfettamente sicuro sui caratteri speciali della mentalità ellenica. In fondo, le tendenze nuove che si riscontrano nel mondo greco-romano sono soprattutto tendenze alla restrizione e alla limitazione, sicché le riserve che è il caso di fare nel raffronto di esse con quelle dell'Oriente devono aver la loro ragione quasi esclusivamente nel timore di attribuire agli antichi d'Occidente più di quanto essi non abbiano veramente pensato: anche quando si constata che essi hanno preso qualcosa dall'Oriente, non è da credere che l'abbiano assimilato completamente, né è il caso di affrettarsi a concludere che esiste identità di pensiero. Vi sono sì degli accostamenti numerosi ed interessanti da stabilire, che non hanno equivalente per quel che riguarda l'Occidente moderno; ma non è men vero che i modi essenziali del pensiero orientale sono completamente diversi, e che se non si esce dai limiti della mentalità occidentale, anche se antica, si rimane

fatalmente condannati a disconoscere e trascurare gli aspetti che del pensiero orientale sono precisamente i più importanti e i più caratteristici. Siccome è evidente che il “più” non può scaturire dal “meno”, questa sola differenza dovrebbe essere sufficiente, anche in mancanza di qualsiasi altra considerazione, a indicare da che parte si trova la civiltà che ha fatto dei “prestiti” alle altre.

Per tornare allo schema che abbiamo introdotto sopra, dobbiamo dire che il suo difetto principale, d'altronde inevitabile data la natura stessa degli schemi, è di semplificare un po' troppo le cose, rappresentando la divergenza come se crescesse in modo continuo dall'antichità ai giorni nostri. In realtà in questo processo di divergenza, si sono verificate delle battute d'arresto e si sono avute addirittura epoche di minor scostamento, in cui l'Occidente ha nuovamente ricevuto l'influenza diretta dell'Oriente: intendiamo soprattutto parlare del periodo alessandrino, e anche di tutto ciò che gli Arabi hanno dato all'Europa nel Medioevo, di cui una parte apparteneva loro in proprio, mentre il resto gli proveniva dall'India; la loro influenza è ben nota per quanto riguarda lo sviluppo delle matematiche, ma essa è lungi dall'essersi limitata a questo campo particolare. Nel Rinascimento la divergenza si riattivò, aggravata da una rottura nettissima con l'epoca precedente; la verità è che quel che si pretese essere un Rinascimento fu la morte di molte cose, e ciò dallo stesso punto di vista dell'arte, ma soprattutto da quello intellettuale; è difficile per un moderno rendersi conto dell'importanza e dell'estensione di tutto quel che andò perso a quell'epoca. Il ritorno all'antichità classica ebbe come effetto un impoverimento dell'intellettualità, fenomeno paragonabile a quello già avvenuto precedentemente presso i Greci, ma con questa capitale differenza, che esso si manifestava ora nel corso dell'esistenza di una stessa razza e non più in occasione del passaggio di certe idee da un popolo all'altro; fu come se i Greci, nel momento in cui stavano per scomparire completamente, si vendicassero della loro propria incomprendione imponendo a tutta una parte dell'umanità le restrizioni del loro orizzonte mentale. Quando a tale influenza venne ad aggiungersi quella della Riforma, che d'altra parte non ne fu forse completamente indipendente, le tendenze

fondamentali del mondo moderno furono definitivamente stabilite; la Rivoluzione, con tutto ciò che essa rappresentò in differenti campi, e che equivalse alla negazione di ogni tradizione, doveva essere la conseguenza logica del loro sviluppo. Se non che non è nostra intenzione estenderci qui particolareggiatamente a tutte queste considerazioni, ciò che rischierebbe di condurci troppo lontano; il nostro scopo non è di tracciare la storia della mentalità occidentale ma soltanto di dirne quel tanto che è necessario per far comprendere quel che la differenza profondamente dall'intellettualità orientale. Prima di finire coi moderni, dobbiamo però ancora tornare ai Greci, a precisare ciò che finora non abbiam fatto che accennare in modo insufficiente, per sgombrare in qualche modo il terreno spiegandoci in modo sufficientemente netto da tagliar corto a certe obiezioni anche troppo facili da prevedere.

Aggiungeremo soltanto qualche parola riguardo alla divergenza dell'Occidente nei confronti dell'Oriente: continuerà questa divergenza ad aumentare indefinitamente? Le apparenze potrebbero lasciarlo credere, e allo stato attuale delle cose la domanda è una di quelle su cui si può discutere; quanto a noi, non pensiamo che ciò sia possibile; le ragioni le daremo nella nostra conclusione.

3. IL PREGIUDIZIO CLASSICO

Abbiamo già accennato a quel che intendiamo con l'espressione "pregiudizio classico": si tratta propriamente del partito preso di attribuire ai Greci e ai Romani l'origine d'ogni civiltà. In fondo non è possibile trovare ad esso altra ragione che questa: gli Occidentali, poiché la loro civiltà non risale di fatto più in là dell'epoca greco-romana, che da essa deriva quasi interamente, sono portati ad immaginare che la stessa cosa si sia verificata dappertutto, e fanno fatica a concepire che siano esistite civiltà completamente diverse e d'origine molto più antica; si potrebbe dire che essi sono, intellettualmente, incapaci di superare i limiti del Mediterraneo. D'altronde l'abitudine di parlare "della civiltà", in modo assoluto, contribuisce anch'essa in larga misura a mantenere questo pregiudizio: la "civiltà" intesa in questo modo, e supposta unica, è qualcosa che non è mai esistito; in realtà ci sono sempre state e ci sono ancora "delle civiltà". La civiltà occidentale, con le sue caratteristiche speciali, è semplicemente una civiltà tra le altre, e ciò che pomposamente viene chiamato "l'evoluzione della civiltà", non è nient'altro che lo sviluppo di questa civiltà particolare a partire dalle sue origini relativamente recenti, sviluppo che è d'altronde ben lontano dall'esser stato "progressivo", regolarmente e sotto tutti gli aspetti: quel che abbiamo detto in precedenza del preteso Rinascimento e delle sue conseguenze potrebbe servire come esempio nettissimo d'una regressione intellettuale che non ha fatto altro che andare aggravandosi fino ai nostri giorni.

Per chiunque voglia esaminare imparzialmente le cose, è manifesto che i Greci hanno veramente adottato quasi tutto dagli Orientali, almeno dal punto di vista intellettuale, ed essi stessi l'hanno ammesso abbastanza sovente; per quanto falsi abbiano potuto essere, su questo punto essi non hanno tuttavia

mentito, e del resto non ne avrebbero avuto nessun interesse. La loro unica originalità, dicevano, risiede nel modo in cui hanno esposto le cose, secondo una facoltà di adattamento che non gli si può contestare, ma che è necessariamente contenuta nella misura della loro comprensione; si tratta perciò di una originalità di natura puramente dialettica. Infatti i modi di ragionamento, che derivano dai modi generali del pensiero e servono a formularli, sono diversi nei Greci e negli Orientali; ciò è necessario tener sempre presente quando si segnalano certe analogie in sé stesse anche reali, come ad esempio quella del sillogismo greco con quello che è stato chiamato più o meno esattamente il sillogismo indù. E nemmeno si può dire che il ragionamento greco si distingua per un rigore particolare; più rigoroso che gli altri può sembrare soltanto a coloro che ne hanno l'abitudine esclusiva, e tale apparenza proviene unicamente dal fatto che esso si contiene sempre in un campo più ristretto, e per ciò stesso più definito. Ciò che invece è realmente caratteristico dei Greci, ma non depone molto a loro favore, è una certa sottigliezza dialettica di cui i dialoghi di Platone offrono numerosi esempi, dai quali traspare il bisogno di esaminare indefinitamente una stessa questione sotto tutti gli aspetti, prendendola in considerazione nei minimi particolari per giungere a una conclusione più o meno insignificante; c'è da credere che i moderni, in Occidente, non siano i primi a essere affetti da "miopia intellettuale".

E d'altronde non è forse il caso di rimproverare oltre misura ai Greci d'aver ristretto il campo del pensiero umano come han fatto; da un lato si tratta d'una conseguenza inevitabile della loro costituzione mentale, della quale non possono esser considerati responsabili, e d'altra parte in tal modo essi hanno per lo meno messo a portata d'una parte dell'umanità qualche conoscenza che altrimenti rischiava di rimanerle completamente estranea. È facile rendersene conto osservando quello di cui sono capaci, ai giorni nostri, gli Occidentali che si trovano direttamente in presenza di certe concezioni orientali e cercano di interpretarle conformemente alla loro propria mentalità: tutto ciò, che non possono ricondurre a forme "classiche" sfugge loro totalmente, e tutto ciò che ad esse bene o male riconducono è fatalmente deformato, al punto d'essere irriconoscibile.

Il cosiddetto “miracolo greco”, come viene chiamato dai suoi ammiratori entusiasti, si riduce tutto sommato a ben poca cosa, o per lo meno, là dove esso implica un cambiamento profondo, tale cambiamento è un decadimento: esso si riduce all'individualizzazione delle concezioni, alla sostituzione della razionalità alla pura intellettualità e del punto di vista scientifico e filosofico al punto di vista metafisico. D'altra parte poco importa che i Greci abbiano saputo meglio di altri dare un carattere pratico a certe conoscenze, o ne abbiano tratto conseguenze a carattere pratico mentre i loro predecessori non l'avevano fatto; quel che si può dire, anzi, è che in tal modo essi hanno attribuito alla conoscenza un fine meno puro e meno disinteressato, la loro forma mentis non permettendo loro che molto difficilmente e quasi occasionalmente di mantenersi nella sfera dei principi. Questa tendenza “pratica” nel senso più ordinario del termine, è una di quelle che si sarebbero poi esasperate durante lo sviluppo della civiltà occidentale, ed è visibilmente predominante nell'epoca moderna; al riguardo non c'è che una sola eccezione da fare, ed è per il Medioevo, indirizzato molto più sensibilmente alla speculazione pura.

Generalmente parlando, gli Occidentali sono per natura pochissimo atti alla metafisica; il confronto tra le loro lingue e quelle degli Orientali ne fornirebbe da solo una prova sufficiente per poco che i filologi fossero capaci di afferrare veramente lo spirito delle lingue che studiano. Gli Orientali invece hanno una tendenza spiccatissima a disinteressarsi delle applicazioni, e ciò è facilmente comprensibile, perché chiunque si dedichi essenzialmente alla conoscenza dei principi universali non può avere che un debole interesse per le scienze speciali, e può tutt'al più accordare loro una curiosità passeggera, in ogni caso insufficiente a provocare numerose scoperte in tale ordine d'idee. Quando si sa, con certezza in qualche modo matematica (e perfino più che matematica), che le cose non possono esser diverse da quel che sono, non si può non disdegnare l'esperienza, la constatazione d'un fatto particolare, qualunque esso sia, non provando mai nulla di più né d'altro dell'esistenza pura e semplice di quel fatto stesso; al massimo tale constatazione può qualche volta servire a illustrare una teoria, a mo' d'esempio, ma mai a

provarla; e credere il contrario è un'illusione grave. In queste condizioni non è proprio il caso di studiare le scienze sperimentali per sé stesse, le quali non hanno, dal punto di vista metafisico, come d'altronde l'oggetto a cui si applicano, che un valore puramente accidentale e contingente; molto spesso non si prova nemmeno il bisogno di formularne le leggi particolari, che tuttavia non sarebbe difficile determinare partendo dai principi, a titolo d'applicazione speciale a questo o quel campo definito, se si giudicasse che la cosa ne vale la pena. Dopo di ciò si può capire meglio quale abisso separi il "sapere" orientale dalla "ricerca" occidentale; e tuttavia c'è ancora modo di restare stupefatti vedendo come la ricerca sia arrivata, per gli Occidentali moderni, a costituire un fine in sé, indipendentemente dai suoi possibili risultati. C'è un altro fatto che è essenziale notare a questo punto, il quale si presenta d'altronde come un corollario di ciò che è stato detto in precedenza: nessuno è mai stato più lontano degli Orientali, senza eccezioni, dall'avere, come ebbe l'antichità greco-romana, il culto della natura, poiché la natura non è mai stata per essi altro che il mondo delle apparenze; senza dubbio tali apparenze hanno anch'esse una loro realtà ma una realtà transitoria e non permanente, contingente non universale. E anzi il "naturalismo" sotto tutte le forme di cui è suscettibile, costituisce agli occhi di uomini che si possono dire metafisici per temperamento non altro che una deviazione, se non addirittura una vera e propria mostruosità intellettuale.

Tuttavia è da dire che i Greci nonostante la loro tendenza al "naturalismo" non si sono mai spinti fino ad attribuire all'esperimentazione l'importanza eccessiva che le attribuiscono i moderni; in tutta l'antichità, anche occidentale, si ritrova un certo disprezzo per l'esperienza che sarebbe forse difficile spiegare se non considerandolo il segno di un'influenza orientale, tanto più che per i Greci esso aveva parzialmente perduto la sua ragion d'essere, le loro preoccupazioni essendo tutt'altro che metafisiche e le considerazioni di carattere estetico sostituendosi per essi molto spesso alle ragioni più profonde, che gli sfuggivano. Queste ultime considerazioni sono quelle che più abitualmente vengono fatte intervenire nella spiegazione del fatto in questione; noi pensiamo però che si tratti, per lo meno all'origine, di qualcos'altro. Ciò non

impedisce che presso i Greci si trovi già in qualche modo il punto di partenza delle scienze sperimentali quali sono intese dai moderni, scienze nelle quali la tendenza “pratica” si unisce alla tendenza “naturalistica”, le quali possono raggiungere il loro pieno sviluppo solo a detrimento del pensiero puro e della conoscenza disinteressata. Il fatto che gli Orientali non si siano mai dedicati a certe scienze speciali non è dunque affatto il segno d'una loro inferiorità, al contrario, intellettualmente parlando, è esattamente l'opposto; si tratta, in definitiva, d'una normale conseguenza del fatto che la loro attività è sempre stata diretta in tutt'altro senso e a un fine del tutto diverso. Sono precisamente le diverse direzioni nelle quali può esercitarsi l'attività mentale dell'uomo che imprimono ad ogni civiltà il suo carattere proprio, determinando la direzione fondamentale del suo sviluppo; e nello stesso tempo ciò dà l'illusione del progresso a chi, non conoscendo che una sola civiltà, vede soltanto la direzione in cui essa si sviluppa, crede che essa sia la sola possibile, e non si rende conto che un simile sviluppo sotto un solo aspetto può essere largamente compensato da un regresso sotto molti altri.

Se si prende in considerazione il piano intellettuale, il solo che sia essenziale per le civiltà orientali, ci sono almeno due ragioni perché i Greci abbiano, da questo punto di vista, tutto adottato da esse, e dicendo tutto intendiamo tutto quel che c'è di realmente valido nelle loro concezioni; una di queste ragioni, quella sulla quale abbiamo finora insistito di più, deriva dalla relativa inettitudine della mentalità greca al riguardo; l'altra è che la civiltà ellenica è di data molto più recente delle principali civiltà orientali. Ciò è particolarmente vero per l'India, anche se, là dove esiste qualche rapporto tra le due civiltà, taluni spingono il “pregiudizio classico” fino ad affermare a priori che è questa una prova d'influenza greca. E pertanto se una tale influenza si è realmente verificata, essa non ha potuto che essere molto tardiva, e ha dovuto necessariamente rimanere del tutto superficiale. Potremmo ammettere per esempio che ci sia stata una influenza d'ordine artistico, benché anche da questo punto di vista speciale le concezioni degli Indù siano sempre state, in tutte le epoche, estremamente diverse da quelle dei Greci; d'altronde non si ritrovano tracce sicure di un'influenza di questo genere se non

in una certa parte, molto ristretta sia nello spazio che nel tempo, della civiltà buddista, la quale non va confusa con la civiltà indù propriamente detta. Ma questo ci obbliga a dire almeno qualche parola su ciò che erano nell'antichità le relazioni tra popoli diversi e più o meno lontani tra di loro; poi sulle difficoltà che generalmente sollevano le questioni di cronologia, così importanti agli occhi dei fautori più o meno esclusivi del troppo famoso “metodo storico”.

4. LE RELAZIONI TRA I POPOLI ANTICHI

Si crede abbastanza generalmente che le relazioni tra la Grecia e l'India non siano incominciate, o per lo meno non abbiano assunto un'importanza apprezzabile, che all'epoca delle conquiste di Alessandro; quanto a tutto ciò che è sicuramente anteriore a tale data, si parla di somiglianze fortuite fra le due civiltà, e per tutto ciò che è posteriore, o supposto posteriore, si parla naturalmente di influenza greca, come vuole la logica particolare propria del “pregiudizio classico”. Ecco un nuovo esempio d'opinione sprovvista d'ogni serio fondamento, le relazioni tra i popoli, anche lontani l'uno dall'altro, essendo state nell'antichità molto più frequenti di quanto non si immagini abitualmente. In ultima analisi le comunicazioni non erano molto più difficili allora di quanto non fossero ancora due o tre secoli fa, e più precisamente fino all'invenzione delle strade ferrate e dei piroscafi a vapore; indubbiamente si viaggiava meno comunemente che ai nostri giorni, meno spesso, e soprattutto meno velocemente, ma si viaggiava in modo più proficuo perché si aveva il tempo di studiare i paesi che si attraversavano, e lo scopo dei viaggi non era talvolta altro che questo studio e il beneficio intellettuale che se ne traeva. Ciò detto, non c'è ragione plausibile per trattare di “leggenda”, quel che ci è stato riferito sui viaggi dei filosofi greci, tanto più che questi viaggi spiegano molte cose altrimenti incomprensibili. La verità è che, molto prima degli inizi della filosofia greca, i mezzi di comunicazione dovettero avere uno sviluppo di cui i moderni sono lontani dal farsi un'idea esatta, e la cosa aveva un carattere normale e permanente senza che si debba tener conto delle migrazioni dei popoli, le quali si sono sempre e soltanto prodotte in modo discontinuo e un po' eccezionale.

Delle altre prove che potremmo citare in appoggio a quanto abbiamo poc'anzi detto, ne indicheremo una sola, la quale

riguarda in modo speciale i rapporti dei popoli mediterranei; ne facciamo accenno perché si tratta d'un fatto poco conosciuto, o per lo meno passato quasi inosservato, al quale nessuno sembra aver dato l'importanza che merita e di cui in ogni caso sono state fornite interpretazioni molto inesatte. Vogliamo alludere all'adozione, tutt'intorno al bacino del Mediterraneo, d'uno stesso tipo fondamentale di moneta, con variazioni secondarie quali segni distintivi locali; tale adozione, pur se non si riesce a fissarne con esattezza l'epoca, risale certo ad un'età antichissima, quando si tenga conto unicamente del periodo che è generalmente considerato appartenere all'antichità. Si è voluto vedervi nient'altro che un'imitazione delle monete greche, le quali sarebbero pervenute accidentalmente in regioni più o meno lontane; anche questo è un esempio dell'influenza esagerata che si è usi attribuire ai Greci, nonché dell'importuna tendenza a far intervenire il caso tutte le volte che non ci si sa dare la spiegazione di qualche cosa, come se il caso fosse alcunché di diverso da un mero nome dato, per dissimularla, alla nostra ignoranza delle cause reali. Quel che ci par certo è che il tipo monetario comune di cui stiamo parlando, il quale comporta essenzialmente una testa umana da un lato, e dall'altro un cavallo o una biga, non è più specificamente greco di quanto non sia italico o cartaginese, o gallico, o iberico; la sua adozione ha necessariamente richiesto un accordo più o meno esplicito tra i differenti popoli mediterranei, anche se le modalità di tale accordo necessariamente ci sfuggono. È ciò che succede anche per certi simboli o certe tradizioni che si rivelano uguali in aree ancor più estese; e d'altronde, se nessuno si sogna di contestare le strette relazioni mantenute dai coloni greci con la propria metropoli, per quale ragione si dovrebbero contestare quelle che i Greci hanno potuto stabilire con altri popoli? D'altra parte, anche quando non si sia verificato il caso di una convenzione sul tipo di quella a cui abbiamo testé accennato (e ciò per ragioni che possono essere di carattere diversissimo, che non è nostro compito indagare qui e che sarebbero d'altronde forse difficili da determinare esattamente), non è per nulla provato che ciò abbia impedito lo stabilirsi di scambi più o meno regolari; altre ne devono semplicemente esser state le modalità, adattate, come

dovevano essere, a circostanze diverse.

A sottolineare l'importanza che conviene attribuire al fatto da noi indicato, anche se si tratta soltanto di un esempio tra i molti possibili, c'è da aggiungere che è difficile che gli scambi commerciali abbiano mai potuto avvenire con continuità senza essere presto o tardi accompagnati da scambi d'un genere del tutto diverso, particolarmente a carattere intellettuale; e può anche darsi che in certi casi le relazioni economiche, lungi dall'avere l'importanza di primo piano che hanno assunto presso i popoli moderni, non abbiano mai avuto che un'importanza più o meno secondaria. Esclusivamente moderna, infatti, è la tendenza a tutto ricondurre al punto di vista economico, sia nella vita interna d'un paese sia nelle relazioni internazionali; gli antichi, anche gli Occidentali, ad eccezione forse dei soli Fenici, non vedevano le cose sotto questa luce, e gli Orientali, ancora al giorno d'oggi, neppure loro le vedono così. Ecco un'altra occasione di ripetere come sia sempre pericoloso voler formulare, mantenendosi nel proprio punto di vista, degli apprezzamenti su uomini che, trovandosi in altre circostanze e con un'altra mentalità, situati diversamente nel tempo o nello spazio, in quella prospettiva non si sono certamente mai posti, né avevano alcuna ragione di concepirla; proprio questo è invece l'errore che troppo spesso commettono coloro che studiano l'antichità, e, come continuiamo a dire dall'inizio, quello che gli orientalisti non mancano mai di commettere. Per ritornare al nostro punto di partenza, il fatto che i più antichi filosofi greci abbiamo preceduto di diversi secoli l'epoca di Alessandro non autorizza affatto a concludere che essi non hanno conosciuto nulla delle dottrine indù. Per non citare che un esempio, l'atomismo, molto tempo prima della sua comparsa in Grecia, era stato sostenuto in India dalla scuola di Kanâda, e in seguito dai Giaina e dai Buddisti; può darsi che esso sia stato importato in Occidente dai Fenici, come danno ad intendere certe tradizioni, ma diversi autori affermano anche che Democrito, il quale fu tra i Greci uno dei primi ad adottare questa dottrina (o almeno a formularla in modo netto) aveva viaggiato in Egitto, in Persia e in India. I primi filosofi greci possono aver conosciuto non soltanto le dottrine indù, ma anche le dottrine buddiste, non essendo essi certamente anteriori al Buddismo e

quest'ultimo essendosi presto esteso a regioni dell'Asia esterne all'India e più vicine alla Grecia, quindi relativamente più accessibili al essa. Tale circostanza darebbe forza alla tesi, plausibilissima, di prestiti avuti, certo non esclusivamente ma principalmente, dalla civiltà buddista. In ogni caso è curioso come gli accostamenti che possono farsi con le dottrine dell'India siano molto più numerosi ed evidenti durante il periodo presocratico che nei periodi posteriori; quale parte vengono così ad avere le conquiste di Alessandro nelle relazioni intellettuali tra i due popoli? In fatto d'influenze indù, esse non sembrano averne introdotte altre oltre quelle che si possono trovare nella logica di Aristotele, e a cui facevamo allusione in precedenza parlando del sillogismo, e nella parte metafisica dell'opera dello stesso filosofo; a proposito di quest'ultima si potrebbero anzi segnalare certe similitudini un po' troppo precise per essere puramente accidentali.

Se, per preservare a tutti i costi l'originalità dei filosofi greci, si obiettasse che esiste un fondo intellettuale comune a tutta l'umanità, risponderemo che un fondo del genere è qualcosa di troppo generico e di troppo vago per fornire la spiegazione esauriente di rassomiglianze precise e nettamente determinate. D'altronde la differenza delle mentalità è in molti casi ben più considerevole di quanto non pensino coloro che hanno sempre e soltanto conosciuto un unico tipo d'umanità; in particolare, tra i Greci e gli Indù questa differenza era delle più forti. Una spiegazione come la precedente non può essere sufficiente che nel caso di due civiltà tra loro comparabili, che si siano sviluppate nello stesso senso (anche se indipendentemente l'una dall'altra) e abbiano prodotto concezioni di fondo identico, pur se diverse nella forma: tale è il caso delle dottrine metafisiche della Cina e dell'India. E ancora, anche entro questi limiti, sarebbe forse più plausibile interpretare tali fatti come si è obbligati a fare, per esempio, quando si constata una comunanza di simboli, e cioè come il risultato d'una identità di tradizioni primordiali, le quali presuppongono relazioni che possono risalire ad epoche ben più antiche dell'inizio del periodo cosiddetto "storico"; ma questo ci condurrebbe troppo lontano.

Dopo Aristotele le tracce di un'influenza indù sulla filosofia greca diventano sempre più rare, se non addirittura nulle,

mentre quest'ultima si rinchiude in un campo sempre più ristretto e contingente, sempre più lontano da ogni vera intellettualità; tale campo è, per la più gran parte, quello della morale, connesso perciò a preoccupazioni che sono sempre state completamente estranee agli Orientali. Solo con i neoplatonici si vedranno ricomparire influenze orientali, ed è anzi proprio a quel momento che si incontreranno per la prima volta presso i Greci certe idee metafisiche, come quella dell'Infinito. Fino allora i Greci non avevano avuto infatti che la nozione dell'indefinito, e, tratto veramente caratteristico della loro mentalità, finito e perfetto erano per essi sinonimi; per gli Orientali, al contrario, sinonimo di Perfezione è solo l'Infinito. Questa è la differenza profonda che esiste tra un pensiero filosofico nel senso europeo del termine, e un pensiero metafisico; ma avremo l'occasione di ritornare più ampiamente su questo argomento, e queste poche indicazioni sono per il momento sufficienti; la nostra intenzione non è di raffrontare qui dettagliatamente le concezioni rispettive dell'India e della Grecia, e d'altronde il paragone, per quanto possibile, andrebbe incontro a tali difficoltà che neppur sfiorano la mente di coloro che se lo rappresentano in modo troppo superficiale.

5. QUESTIONI DI CRONOLOGIA

I problemi che hanno attinenza alla cronologia sono tra quelli che mettono in maggiore imbarazzo gli orientalisti, e, in generale, abbastanza giustificatamente; se non che costoro hanno il torto d'attribuire alle questioni di questo genere un'importanza eccessiva, così come hanno torto a credere di poter ottenere, servendosi dei loro metodi ordinari, soluzioni definitive quando di fatto non giungono ad altro che a ipotesi più o meno fantasiose, sulle quali sono d'altronde ben lontani dall'accordarsi tra loro. Tuttavia qualche caso esiste che non presenta nessuna difficoltà reale, per lo meno quando si consenta a non complicarlo, in qualche modo volontariamente, grazie alle sottigliezze e ai preziosismi di una "critica" e di una "ipercritica" assurde. Tali sono i documenti che, come gli antichi annali cinesi, contengono una precisa descrizione dello stato del cielo nell'epoca a cui si riferiscono; il calcolo della loro data esatta, appoggiandosi a dati astronomici sicuri, non si presta ad alcuna ambiguità. Malauguratamente questo non è un caso generale, anzi è quasi eccezionale giacché tutti gli atti documentati, e quelli indù in particolare, non offrono per la maggior parte niente di analogo che serva a guidare le ricerche; ciò d'altronde prova semplicemente che i loro autori non avevano la minima preoccupazione di "datare" i loro scritti in vista di una qualsiasi rivendicazione di priorità. La pretesa all'originalità intellettuale, la quale contribuisce in buona parte alla nascita dei sistemi filosofici, è presso gli stessi Occidentali cosa del tutto moderna, che ancora il Medioevo ignorava; le idee pure e le dottrine tradizionali non sono mai state proprietà di questo o quell'individuo, e le peculiarità biografiche di coloro che le hanno esposte e interpretate hanno un'importanza quanto mai secondaria. D'altronde, anche discorrendo della Cina, la riflessione da noi fatta prima non s'applica che agli scritti storici; vero è che questi ultimi sono i

solì per i quali la determinazione cronologica presenti un reale interesse, poi che le specificazioni di questo genere hanno un senso e una portata dal solo punto di vista della storia. D'altra parte è da segnalare che, ad accrescere le difficoltà, esiste in India (ed esistette senza dubbio anche in altre civiltà ormai scomparse), una cronologia, o più esattamente qualcosa che ha l'aspetto di una cronologia, basata su numeri simbolici che bisogna guardarsi dal prendere alla lettera confondendoli con veri e propri numeri d'anni; qualcosa d'analogo si trova del resto anche nella cronologia biblica. Soltanto che simile presunta cronologia si applica in realtà esclusivamente a periodi cosmici, e non a periodi storici; tra gli uni e gli altri non v'è confusione possibile se non per effetto di un'ignoranza piuttosto grossolana, e tuttavia gli orientalisti debbono ammettere di aver fornito fin troppi esempi di sbagli di questo genere.

Una delle tendenze più generalmente diffuse tra gli orientalisti è di ridurre al massimo, sovente di là da ogni limite ragionevole, l'antichità delle civiltà di cui si interessano, quasi si sentissero a disagio davanti al fatto che esse sono potute esistere ed essere già in pieno sviluppo in epoche tanto lontane e tanto anteriori alle origini più antiche che si possano attribuire alla civiltà occidentale attuale, o meglio, alle civiltà da cui essa procede direttamente; il loro partito preso in materia non pare aver altra scusa e questo è, come giustificazione, veramente troppo poco. Questo stesso partito preso si è però accanito contro cose sotto ogni aspetto molto più vicine all'Occidente di quanto non siano le civiltà della Cina e dell'India, o quelle dell'Egitto, della Persia e della Caldea; si è così avuto, tra gli altri, il tentativo di "ringiovanire" la Qabbalah ebraica, a tal punto da poterci vedere un'influenza alessandrina e neoplatonica, mentre è avvenuto certamente il contrario; e ciò sempre per l'unica ragione che si è convenuto a priori che tutto deve provenire dai Greci, che costoro dovettero avere nell'antichità il monopolio di ogni conoscenza (come gli Europei immaginano di averlo ora) e devono essere stati (sempre come gli Europei pretendono di essere attualmente) gli educatori e gli ispiratori del genere umano. Eppure Platone, la cui testimonianza, nell'occasione, non dovrebbe prestarsi al sospetto, non ha

avuto paura di riferire nel Timeo che gli Egiziani consideravano i Greci dei “bambini”; gli Orientali, ancor oggi, avrebbero fondate ragioni di dire la stessa cosa degli Occidentali, ma ne sono trattenuti dagli scrupoli di una cortesia forse eccessiva. Ci ricordiamo tuttavia di aver udito un apprezzamento del genere formulato (a ragione) da un Indù, il quale, sentendo per la prima volta esporre le concezioni di certi filosofi europei, ebbe una reazione così lontana dallo stupore meravigliato da dichiarare che si trattava tutt'al più di idee buone per un bambino di otto anni.

Probabilmente qualcuno troverà che noi riduciamo eccessivamente la parte sostenuta dai Greci, sminuendone la portata fino ad abbassarla a una funzione quasi esclusiva di “adattamento”; costoro potrebbero anche obiettare che noi non conosciamo tutte le loro idee, che molto di essi non è giunto fino a noi. Non c'è dubbio che ciò sia vero in qualche caso, specialmente quando ci si riferisca all'insegnamento orale dei filosofi; ma non è quel che conosciamo, già largamente sufficiente a permetterci di giudicare il resto? L'analogia, che è la sola a poterci fornire i mezzi per passare in una certa misura dal conosciuto al non conosciuto, ci dà qui completa ragione; e d'altronde, a basarsi sull'insegnamento scritto che possediamo, ci sono almeno delle forti probabilità che l'insegnamento orale corrispondente, in quel che conteneva precisamente di speciale e di “esoterico” vale a dire di “più interiore”, fosse, come quello dei “misteri” (con il quale dovette avere stretti rapporti), ancor più fortemente caratterizzato da un'ispirazione orientale. Del resto, l'“interiorità” stessa di questo insegnamento non può che costituire una garanzia del suo essere stato meno lontano dalla propria fonte e (perché meno adattato alla mentalità generale del popolo greco), meno deformato d'ogni altro; in caso contrario la sua comprensione non avrebbe evidentemente richiesto una preparazione speciale così lunga e difficile come quella, per esempio, che era in uso nelle scuole Pitagoriche. D'altronde, non è proprio agli archeologi e agli orientalisti che spetti l'invocare contro di noi un insegnamento orale, o la scomparsa di opere andate perdute, visto che quel “metodo storico” al quale tengono tanto ha come carattere essenziale di prendere in considerazione i soli monumenti che cadono sotto i loro occhi

e i documenti scritti che capitano tra le loro mani; carattere che da solo basta a rivelarne tutta l'insufficienza.

A questo proposito una considerazione si impone ora, che troppo sovente viene persa di vista: se di una certa opera si trova un manoscritto di cui si può determinare la data con un mezzo qualunque, ciò prova, è vero, che l'opera in questione non è certamente posteriore a tale data, ma non prova affatto che essa non possa esserle di molto anteriore. Può benissimo succedere che in seguito vengano scoperti altri manoscritti, più antichi, della stessa opera; e in ogni caso, anche se non ne vengono più scoperti non si ha affatto il diritto di concludere che non ne esistano, né, a maggior ragione, che non ne siano mai esistiti. Se, nel caso di una civiltà che ha continuato ad esistere fino ai giorni nostri, di tali manoscritti ne esistono ancora, è per lo meno verosimile che nella maggior parte dei casi essi non vengano abbandonati al caso d'una scoperta archeologica analoga a quelle che sono possibili quando si tratta d'una civiltà scomparsa, e d'altra parte non v'è nessuna ragione di supporre che coloro che li conservano si credano un giorno tenuti a sbarazzarsene a profitto degli eruditi occidentali; tanto più che la loro conservazione può avere un interesse sul quale non insisteremo, ma a paragone del quale la curiosità, sia pur decorata dell'epiteto di "scientifica", ha un valore alquanto relativo. D'altro canto, trattandosi invece di civiltà scomparse, non si può fare a meno di constatare che, nonostante tutte le ricerche e le scoperte, una quantità di documenti non verranno mai più ritrovati, per la semplice ragione che sono andati distrutti accidentalmente. Siccome gli accidenti di questo genere sono stati, nella maggior parte dei casi, contemporanei alle civiltà stesse di cui si tratta, e non necessariamente posteriori alla loro estinzione, e siccome noi stessi possiamo constatarne abbastanza frequentemente di simili attorno a noi, è estremamente probabile che la stessa cosa si sia prodotta, in modo più o meno analogo, anche nelle civiltà che si sono mantenute fino alla nostra epoca; e le probabilità che le cose stiano realmente così sono tanto maggiori quanto più lunga è la successione di secoli che le separa dalla loro origine. Ma c'è di più: anche senza accidenti, i manoscritti antichi possono scomparire in un modo del tutto naturale e in qualche modo normale per pura e semplice usura;

in casi simili essi vengono sostituiti da altri che porteranno necessariamente una data più recente, e sono i soli di cui in seguito si potrà constatare l'esistenza. Di un fatto simile ci si può render conto prendendo in esame, in particolare, il mondo musulmano e quel che in esso succede: un manoscritto circola ed è trasportato, secondo i bisogni, da un centro d'insegnamento all'altro - talvolta in regioni molto distanti - fino a che non sia così gravemente usurato da essere praticamente inutilizzabile; di esso viene allora fatta la copia più esatta possibile, che da quel momento in poi prenderà il posto del vecchio manoscritto, verrà utilizzata nello stesso modo, e sarà a sua volta sostituita da un'altra quando anch'essa apparirà deteriorata; e via di questo passo. Simili sostituzioni successive possono essere di fatto estremamente imbarazzanti per le ricerche speciali degli orientalisti; ma coloro che le fanno non si preoccupano minimamente di simile inconveniente, e anche se ne venissero a conoscenza; non acconsentirebbero per così poco a modificare le loro abitudini. Tutte queste considerazioni sono in sé stesse talmente evidenti che non varrebbe nemmeno la pena di formularle, ma il partito preso degli orientalisti da noi segnalato è tale che li acceca al punto di nascondergliene completamente l'evidenza.

C'è poi un altro fatto, di cui i partigiani del "metodo storico" non possono tener conto senza venire a contraddizione con se stessi; ed è che l'insegnamento orale ha quasi dappertutto preceduto l'insegnamento scritto, ed è stato il solo ad essere impiegato per periodi probabilmente lunghissimi, anche se la loro durata esatta è difficilmente determinabile. In via generale, uno scritto tradizionale non è, nella maggior parte dei casi, che la fissazione relativamente recente di un insegnamento che agli inizi era stato trasmesso oralmente, del quale ben di rado può essere identificato l'autore; ne consegue che quand'anche si sia certi di essere in possesso del manoscritto primitivo (cosa di cui forse non esiste nessun esempio), rimarrebbe ancora da sapere quanto tempo è durata la trasmissione orale anteriore, e questa è una domanda che il più delle volte rischia di restare senza risposta. Dell'esser stato l'insegnamento orale così esclusivo d'ogni altro tipo d'insegnamento le ragioni possono essere state molteplici, e ciò non presuppone necessariamente l'assenza della scrittura, la

cui origine è certamente molto lontana, per lo meno sotto la sua forma ideografica, la forma fonetica della quale non è che una degenerazione originata da un bisogno di semplificazione. Si sa, per esempio, che l'insegnamento dei Druidi rimase sempre esclusivamente orale, anche in un'epoca in cui i Galli conoscevano sicuramente la scrittura, poiché si servivano correntemente d'un alfabeto greco nelle loro relazioni commerciali; conseguenza di ciò è che l'insegnamento dei Druidi non ha lasciato nessuna traccia autentica, ed è già molto se se ne può ricostruire più o meno esattamente qualche frammento. Sarebbe un errore credere che la trasmissione orale abbia potuto col tempo alterare l'insegnamento; dato l'interesse che la sua conservazione integrale presentava, vi sono al contrario forti ragioni di pensare che ogni necessaria precauzione venisse presa per favorire la sua inalterabilità, non soltanto di fondo, ma anche di forma; ed è un fatto ancor oggi constatabile che tale mantenimento è perfettamente realizzabile, solo che si osservi ciò che accade presso tutti i popoli orientali, per i quali la fissazione a mezzo di scrittura non ha mai comportato la soppressione della tradizione orale né è mai stata considerata capace di sostituirvisi completamente. È curioso come comunemente si ammetta che certe opere in origine non fossero scritte; in particolare ciò avviene per i poemi omerici dell'antichità classica e per le chansons de geste del Medioevo; perché la stessa cosa non la si voglia accettare quando si tratta di opere che hanno attinenza, non più con la semplice letteratura, ma con l'intellettualità pura, nella quale la trasmissione orale ha ragioni ben più profonde, resta inspiegato. Non vale veramente la pena di insistere ulteriormente su questi argomenti; quanto alle ragioni profonde alle quali abbiamo accennato, non è questo il momento di svilupparle; avremo del resto occasione di riparlare in seguito.

C'è ancora un punto che vorremmo toccare nel presente capitolo, e si tratta di questo: se è spesso così difficile situare nel tempo un certo periodo dell'esistenza d'un popolo antico, talvolta è quasi altrettanto difficile, per quanto strano ciò possa sembrare, situarlo nello spazio. Con ciò intendiamo dire che certi popoli hanno potuto, in epoche diverse, emigrare da una regione all'altra, e niente sta a provarci, per esempio, che le

opere lasciateci dagli antichi Indù o dagli antichi Persiani siano tutte state composte nei paesi dove vivono attualmente i loro discendenti. Niente ce lo prova; nemmeno nel caso in cui queste opere contengano la denominazione di luoghi determinati, e nomi di fiumi o di montagne che ancora conosciamo, perché gli stessi nomi hanno potuto venir successivamente applicati alle diverse regioni nelle quali il popolo in questione si è fermato nel corso delle sue migrazioni. La cosa è in qualche modo naturale: gli attuali Europei non hanno anch'essi spesso l'abitudine di dare alle città che fondano nelle loro colonie, e agli accidenti geografici che vi incontrano, denominazioni prese dal loro paese d'origine? Si è discussa talvolta la questione se l'Ellade dei tempi omerici corrispondesse effettivamente alla Grecia delle epoche più recenti, o se la Palestina biblica fosse veramente la regione che chiamiamo ancora con questo nome: le discussioni di questo genere non sono forse così vane come si pensa generalmente, e la questione ha per lo meno il diritto di venir posta, anche se, negli esempi da noi citati, è abbastanza probabile che essa deva esser risolta in modo affermativo. Al contrario, per ciò che riguarda l'India vedica ad una domanda di questo tipo ci sono molte ragioni per rispondere negativamente; gli antenati degli Indù devono aver abitato, in un'epoca indeterminata, una regione molto a settentrione, poiché, secondo alcuni testi, vi accadeva che il sole facesse il giro dell'orizzonte senza tramontare; ma quando è stata abbandonata questa dimora, e dopo quante tappe essi sono giunti all'India attuale? Da un certo punto di vista si tratta di questioni interessanti, che però noi ci accontentiamo di segnalare senza pretendere di esaminarle qui, perché non rientrano nell'argomento che stiamo trattando. Le considerazioni finora fatte costituiscono dei semplici preliminari che ci sono sembrati necessari prima di affrontare le questioni propriamente attinenti all'interpretazione delle dottrine orientali; quanto a quest'ultimo argomento, il quale costituisce il nostro argomento principale, dobbiamo ancora segnalare un altro genere di difficoltà.

6. DIFFICOLTÀ LINGUISTICHE

La difficoltà che maggiormente si oppone all'interpretazione corretta delle dottrine orientali è quella che deriva come già abbiamo detto e come intendiamo soprattutto esporre nelle pagine seguenti, dalla differenza essenziale esistente tra i modi di pensiero orientali e quelli occidentali. Questa differenza si traduce naturalmente in una corrispondente differenza tra le lingue che sono destinate ad esprimere detti modi, provocando una seconda difficoltà (connessa alla prima), che si incontra tutte le volte che si tenta di riprodurre determinate idee nelle lingue dell'Occidente, le quali mancano di termini adatti, e soprattutto, sono assai poco metafisiche. Si tratta in fondo di un semplice aggravarsi delle difficoltà inerenti ad ogni traduzione, che si incontrano anche, in misura minore, quando si voglia passare da una lingua a un'altra, ancorché vicinissime filologicamente e geograficamente; anche in quest'ultimo caso i termini che vengono considerati corrispondenti, e che sovente hanno la stessa origine o la stessa derivazione, sono talvolta molto lontani dall'offrire, in quanto a senso, un'equivalenza esatta. È questo un fatto la cui interpretazione non presenta difficoltà, perché è evidente che ogni lingua deve adattarsi in modo particolare alla mentalità del popolo che se ne serve e ciascun popolo ha la sua mentalità propria, più o meno diversa da quella degli altri; è solo quando i popoli considerati appartengono a una medesima razza o alla stessa civiltà che la diversità delle mentalità etniche è minore. In tal caso i più fondamentali sono certo i caratteri comuni, ma i caratteri secondari che vi si sovrappongono sono tuttavia ancora notevoli; e ci si potrebbe persino domandare se tra gli individui che parlano una stessa lingua, entro i limiti d'una nazione che comprenda elementi etnici diversi, il senso delle parole non subisca modificazioni più o meno importanti

passando da una regione all'altra, tanto più che l'unificazione nazionale e linguistica è spesso recente e abbastanza artificiale: non ci sarebbe niente di stupefacente, ad esempio, se la lingua comune ereditasse in ogni provincia, sia nella forma che nel fondo, qualche particolarità dell'antico dialetto al quale si è sovrapposta e che ha sostituito più o meno completamente. Sia come si vuole, le differenze di cui parliamo sono naturalmente molto più sensibili da un popolo all'altro: e se possono esserci diversi modi di parlare una stessa lingua, vale a dire, in fondo, di pensare servendosi di essa, c'è sicuramente un modo speciale di pensare che si esprime normalmente in ogni lingua distinta; la differenza raggiunge in qualche modo il suo massimo in lingue molto distanti una dall'altra sotto ogni aspetto, o per lingue apparentate filologicamente, ma adattatesi a mentalità e civiltà molto diverse, poiché gli accostamenti filologici permettono di stabilire equivalenze sicure molto meno facilmente degli accostamenti mentali. È per queste ragioni che, come dicevamo all'inizio, la traduzione più letterale non sempre è la più esatta per quanto riguarda le idee, e la conoscenza puramente grammaticale d'una lingua è del tutto insufficiente a darne la comprensione.

Trattando delle differenze dei popoli, e di conseguenza delle loro lingue, bisogna tener presente che esse possono essere causate dalla lontananza così nel tempo come nello spazio, sicché quanto abbiamo detto si applica altrettanto bene alla comprensione delle lingue antiche. Anzi, parlando d'uno stesso popolo, se accade che la sua mentalità subisca nel corso della sua esistenza modificazioni notevoli, non soltanto termini nuovi si sostituiscono nella lingua a termini antichi, ma lo stesso senso di quelli che si mantengono uguali a se stessi varia in relazione con i cambiamenti mentali; al punto che, in una lingua che sia rimasta quasi inalterata nella forma esteriore, le stesse parole finiscono in realtà per non corrispondere più agli stessi concetti, e sarebbe allora necessaria, a ristabilirne il senso, una vera e propria traduzione, che sostituisse parole forse ancora in uso con altre del tutto diverse; il raffronto tra la lingua francese del XVII secolo e quella d'oggi fornirebbe numerosi esempi di simile fenomeno. Dobbiamo però aggiungere che ciò è soprattutto vero per i popoli occidentali, la mentalità dei quali, come già indicammo, è estremamente

instabile e mutevole; c'è poi ancora una ragione decisiva perché in Oriente tale inconveniente non si verifichi, o per lo meno vi sia ridotto al suo minimo, ed è che una demarcazione nettissima vi è stabilita tra le lingue volgari, le quali variano necessariamente in un certa misura per rispondere alle necessita dell'uso corrente e le lingue che servono all'esposizione delle dottrine, lingue fissate immutabilmente, il cui fine mette al riparo da ogni variazione contingente; ciò che, se possibile, diminuisce ancora l'importanza delle considerazioni cronologiche. In Europa si sarebbe potuto trovare qualcosa di parzialmente analogo all'epoca in cui il latino era abitualmente impiegato nell'insegnamento e negli scambi intellettuali; una lingua che serva a un uso del genere non può essere chiamata rigorosamente una lingua morta; essa è invece una lingua fissa, e in ciò consiste precisamente il suo grande vantaggio, per tacere della sua comodità nelle relazioni internazionali, nelle quali le "lingue ausiliarie" artificiali preconizzate dai moderni sono inesorabilmente destinate a fallire. Se possiamo parlare di fissità immutabile, soprattutto in Oriente, e per l'esposizione di dottrine la cui essenza è puramente metafisica, gli è che di fatto queste dottrine non "si evolvono" assolutamente, nel senso occidentale della parola, ciò che rende del tutto inapplicabile ad esse l'uso di qualsivoglia "metodo storico"; per strano o incomprensibile che ciò possa sembrare a degli Occidentali moderni, i quali vorrebbero ad ogni costo poter credere al "progresso" in tutti i campi, le cose stanno così, e a non riconoscerlo si è irrimediabilmente condannati a non capire nulla dell'Oriente. Le dottrine metafisiche non sono soggette a nessun cambiamento di fondo, e tanto meno a perfezionamenti; esse possono soltanto svilupparsi sotto certi aspetti, ricevendo espressioni più particolarmente appropriate a ciascuno di essi, ma mantenendosi sempre in uno spirito rigorosamente tradizionale. Se eccezionalmente accade che succeda diversamente e che in un determinato ambiente si produca una deviazione intellettuale, questa deviazione, se è veramente grave, non tarderà ad avere come conseguenza l'abbandono della lingua tradizionale in quell'ambiente, nel quale la lingua tradizionale verrà sostituita da un idioma d'origine volgare, ma che a sua volta acquisterà una certa fissità relativa, la dottrina

dissidente tendendo spontaneamente ad affermarsi in tradizione indipendente anche se, evidentemente, priva di ogni autorità regolare. L'Orientale, anche quello uscito dalle vie normali della sua intellettualità, non può vivere senza una tradizione o senza qualcosa che ne tenga il posto; in seguito cercheremo di far capire che cos'è per lui la tradizione sotto i suoi diversi aspetti. Risiede in questo, d'altronde, una delle cause profonde del suo sprezzo per l'Occidentale, il quale troppo sovente gli si presenta come un essere privo di ogni legame tradizionale.

Per accostare sotto un altro angolo visuale, e quasi nel loro stesso principio, le difficoltà che era nostra intenzione segnalare particolarmente in questo capitolo, possiamo dire che ogni espressione, di qualsiasi pensiero, è necessariamente imperfetta in se stessa, poiché ne circoscrive e restringe il concetto per racchiuderlo in una forma definita che non può mai essere completamente adeguata, il concetto contenendo sempre qualcosa di più della sua espressione, e addirittura immensamente di più quando si tratti di concezioni metafisiche; queste ultime devono sempre tener conto di quanto è inesprimibile, essendo la loro essenza stessa d'aprirsi su possibilità illimitate. Il passaggio da una lingua a un'altra, necessariamente meno adatta della prima, non fa in fondo che aggravare tale imperfezione originaria e inevitabile; ma quando si è giunti a cogliere, per così dire, la concezione in se stessa attraverso la sua espressione primitiva, identificandosi per quanto è possibile alla mentalità di colui o di coloro che l'hanno pensata, è chiaro che si può sempre rimediare in larga misura a questo inconveniente, fornendo una interpretazione che, per essere intelligibile, dovrà essere ben più un commento che non una pura e semplice traduzione letterale. Tutta la difficoltà risiede dunque, in fondo, nell'identificazione mentale necessaria per giungere a questo risultato; è certo che esistono persone del tutto inadatte a questa bisogna, e da ciò ci si può render conto di quanto una tale assimilazione trascenda i limiti d'un lavoro di semplice erudizione. Tuttavia, è questa l'unica maniera realmente profittevole di studiare le dottrine; per capirle bisogna, per esprimersi così, studiarle “dal di dentro”, mentre gli orientalisti si sono sempre limitati a prenderle in esame “dal di fuori”. Questo genere di lavoro è relativamente

più facile per le dottrine che sono state regolarmente trasmesse fino alla nostra epoca e hanno perciò ancora degli interpreti autorizzati, mentre è difficile da fare per quelle di cui ci è pervenuta la sola espressione scritta o figurata, non accompagnata dalla tradizione orale estinta da lungo tempo.

È un peccato che gli orientalisti si siano sempre ostinati a trascurare, a causa di un partito preso forse involontario, ma per questa ragione ancor più difficile da vincere, il vantaggio che gli veniva così offerto - a loro che si propongono di studiare delle civiltà che ancora sopravvivono - mentre ben diversa è la difficoltà che incontrano coloro le cui ricerche vertono su civiltà scomparse. Ciò nonostante, come abbiamo già detto, anche questi ultimi (gli egittologi e gli assiriologi, per esempio), potrebbero sicuramente risparmiarsi molti errori se avessero una conoscenza più estesa della mentalità umana e delle diverse modalità che essa può assumere; se non che una conoscenza del genere non è raggiungibile che attraverso lo studio vero delle dottrine orientali, il quale renderebbe in tal modo, per lo meno indirettamente, immensi servizi a tutti i rami dello studio dell'antichità. Ma già soltanto per raggiungere questo obiettivo, che ai nostri occhi è lungi dall'essere il più importante, bisognerebbe essere capaci di uscire dai limiti di un'erudizione che di per se stessa presenta solo un mediocre interesse, ma che purtroppo è il solo dominio in cui possa esercitarsi l'attività di coloro che non vogliono o non possono evadere dai confini ristretti della mentalità occidentale moderna.

È ancora questa, ripetiamo per l'ennesima volta, la ragione essenziale dell'assoluta impotenza dei lavori degli orientalisti a comunicare la comprensione di qualsiasi idea, e la causa della loro completa inutilità quando si tratti d'un ravvicinamento intellettuale tra l'Oriente e l'Occidente; se non addirittura, in qualche caso, del loro essere, a questo guardo, nocivi.

**Parte Seconda. I MODI
GENERALI DEL PENSIERO
ORIENTALE**

1. LE GRANDI DIVISIONI DELL'ORIENTE

Abbiamo detto che, anche se si può opporre la mentalità orientale nel suo insieme alla mentalità occidentale, tuttavia non si può parlare d'una civiltà orientale come si parla una civiltà occidentale. Esistono più civiltà orientali nettamente distinte, e ognuna di esse possiede, come in seguito vedremo, un principio d'unità che le è proprio e differisce in modo essenziale da quello delle altre; per differenti che siano, tutte queste civiltà hanno però dei tratti in comune, principalmente dal punto di vista dei modi di pensiero, ed è precisamente ciò che permette di affermare, generalmente parlando, l'esistenza d'una mentalità specificamente orientale. Quando si intraprende uno studio è sempre opportuno, a mettervi ordine, cominciare con lo stabilire una classificazione basata sulle divisioni naturali dell'oggetto che ci si propone di studiare. È perciò necessario che, prima d'ogni altra considerazione, situiamo le differenti civiltà orientali l'una in rapporto all'altra, limitandoci però alle grandi linee e alle visioni più generali sufficienti ad una prima approssimazione, poiché la nostra intenzione non è di scendere qui ad un esame separato e particolareggiato di ognuna di esse. Possiamo così dividere l'Oriente in tre grandi regioni che denomineremo, secondo la loro situazione geografica in relazione all'Europa, il Vicino-Oriente, il Medio-Oriente e l'Estremo-Oriente. Il Vicino-Oriente comprende per noi tutto l'insieme del mondo musulmano; il Medio-Oriente è essenzialmente costituito dall'India; quanto all'Estremo-Oriente, esso è quello che abitualmente viene designato con questo nome, vale a dire è costituito da Cina e Indocina. È facile constatare, a primo colpo d'occhio, che queste tre divisioni generali corrispondono effettivamente a tre grandi civiltà completamente distinte e indipendenti, le quali sono, se non le sole esistenti in tutto l'Oriente, per lo meno le più importanti, e la cui area è di gran lunga la più estesa.

All'interno di ognuna di queste civiltà si potrebbero poi definire delle suddivisioni che presentano variazioni più o meno analoghe a quelle che, nella civiltà europea, esistono tra paesi diversi; soltanto che in questo caso non si possono assegnare a tali suddivisioni limiti uguali a quelli delle nazionalità, la cui nozione stessa corrisponde a una concezione in generale estranea all'Oriente.

Il Vicino-Oriente, il quale comincia ai confini dell'Europa, si estende non soltanto sulla parte dell'Asia ad essa più vicina, ma anche su tutta l'Africa del Nord; esso comprende perciò paesi che geograficamente sono altrettanto occidentali quanto l'Europa stessa. Il fatto è che la civiltà musulmana, pure in tutte le direzioni prese nella sua espansione, ha conservato i caratteri essenziali caratteristici del suo punto di partenza orientale; essa ha impresso tali caratteri a popoli estremamente diversi, conferendo loro una mentalità comune pur senza privarli di tutta la loro originalità. Le popolazioni berbere dell'Africa del Nord non si sono mai confuse con gli Arabi viventi sullo stesso suolo, e sono facili da distinguere non soltanto per i costumi speciali che hanno conservato, o per il loro tipo fisico, ma anche per una specie di fisionomia mentale che gli è propria; per esempio, è certo che i Cabili sono sotto certi aspetti molto più vicini agli Europei che non gli Arabi. E ciò nonostante non è men vero che la civiltà dell'Africa del Nord, nel suo insieme è non soltanto musulmana, ma addirittura araba nella sua essenza; d'altronde, quello che si può chiamare il gruppo arabo ha nel mondo islamico un'importanza veramente primordiale, poiché è in esso che l'Islam ha avuto origine, ed è la sua lingua che è la lingua tradizionale di tutti i popoli musulmani, quali che siano la loro origine e la loro razza. A fianco del gruppo arabo, ne distingueremo due altri principali, che possiamo chiamare il gruppo turco e il gruppo persiano, benché queste denominazioni non siano forse di un'esattezza rigorosa. Il primo di tali gruppi comprende soprattutto popoli di razza mongola, come i Turchi e i Tartari; le sue caratteristiche mentali e anche i suoi tratti fisici lo differenziano moltissimo dagli Arabi, ma, sprovvisto com'è di forte originalità intellettuale, esso dipende in fondo dall'intellettualità araba; e d'altronde, dallo stesso punto di vista religioso, i due gruppi

arabo e turco, nonostante alcune differenze rituali e legali, formano un insieme unico che si oppone al gruppo persiano. Giungiamo così alla separazione più profonda che esista nel mondo musulmano, separazione che abitualmente si esprime dicendo che gli Arabi e i Turchi sono “Sunniti” mentre i Persiani sono “Sciiti”; tali denominazioni richiederebbero qualche riserva, ma non ci compete qui di entrare in questo genere di considerazioni.

In conseguenza di quanto abbiamo detto, si può osservare che le divisioni geografiche non coincidono sempre esattamente col campo d'espansione delle civiltà corrispondenti, ma soltanto col punto di partenza e il centro principale di dette civiltà. Elementi musulmani si trovano un po' dappertutto in India e anche in Cina; ma, quando parliamo delle civiltà di questi due paesi, di essi non dobbiamo preoccuparci, la civiltà islamica non essendovi punto autoctona. D'altra parte, la Persia dovrebbe ricollegarsi etnicamente e anche geograficamente a quello che abbiamo chiamato il Medio Oriente; se non ve la introduciamo, gli è che la sua popolazione attuale è interamente musulmana. In realtà, nel Medio-Oriente dovrebbero venir considerate due civiltà distinte pur se aventi manifestamente una fonte comune: quella dell'India e quella degli antichi Persi; quest'ultima non ha oggi altri rappresentanti che i Parsi, i quali sono costituiti da gruppi poco numerosi e dispersi, alcuni in India, principalmente a Bombay, ed altri nel Caucaso; ci basta qui segnalarne l'esistenza. Della seconda delle nostre grandi divisioni non ci resta più da considerare che la civiltà propriamente indiana, o più precisamente indù, la quale abbraccia nella sua unità popoli di diversissima razza: tra le numerose regioni dell'India, e soprattutto tra il Nord e il Sud, vi sono differenze etniche almeno tanto grandi quanto quelle che si possono trovare in tutto l'insieme dell'Europa; ciò nonostante tutti questi popoli hanno di fatto una civiltà comune e una lingua tradizionale comune, il sanscrito. La civiltà dell'India si è in certe epoche estesa più ad Est, e ha lasciato tracce evidenti in determinate regioni dell'Indocina, come la Birmania, il Siam e la Cambogia, e anche in qualche isola dell'Oceania, particolarmente a Giava. Da questa stessa civiltà indù è nata la civiltà buddista, che si è diffusa, sotto

forme diverse, in gran parte dell'Asia centrale e orientale; la questione del Buddismo richiede però qualche spiegazione, che daremo in seguito.

Quanto poi alla civiltà dell'Estremo-Oriente, che è la sola i cui rappresentanti appartengano veramente a un'unica razza, essa è propriamente la civiltà cinese; essa si estende come abbiamo detto all'Indocina, e più specialmente al Tonchino e all'Annam, ma gli abitanti di queste regioni sono di razza cinese pura, o, se mescolata con elementi d'origine malese, questi elementi sono lungi dall'essere preponderanti. Ci pare necessario insistere sul fatto che la lingua tradizionale di questa civiltà è essenzialmente la lingua cinese scritta, la quale non soggiace alle variazioni della lingua parlata si tratti di variazioni nel tempo o nello spazio; un Cinese del Nord, un Cinese del Sud e un abitante dell'Annam possono benissimo, parlando, non capirsi, ma l'uso degli stessi caratteri ideografici, con tutto quel che esso implica di fatto, stabilisce tuttavia fra di loro un legame di forza totalmente sconosciuta agli Europei.

Resta il Giappone, che non abbiamo compreso nella nostra divisione generale; esso si ricollega all'Estremo-Oriente nella misura in cui ha subito l'influenza cinese, benché possieda anche da sé, con lo Scinto, una tradizione di carattere molto diverso. Sarebbe forse il caso di chiedersi fino a che punto questi diversi elementi abbiano potuto mantenersi nonostante la modernizzazione, vale a dire insomma l'occidentalizzazione, imposta a questo popolo dalla sua classe dirigente, ma si tratta d'una questione troppo particolare perché possiamo fermarci ad esaminarla qui.

E infine, è intenzionalmente che abbiamo finora ommesso di parlare della civiltà tibetana, tuttavia ben lontana dall'essere trascurabile, soprattutto dal punto di vista che ci interessa più particolarmente qui. Tale civiltà partecipa, in qualcuno dei suoi aspetti, così di quella della Cina come di quella dell'India, ma presenta altresì caratteri che le sono del tutto peculiari; siccome però essa è ancor più completamente ignorata dagli Europei di ogni altra civiltà orientale, non sarebbe possibile parlarne utilmente senza scendere a sviluppi del tutto fuori argomento in questo studio.

Ci limiteremo quindi, tenendo conto delle restrizioni indicate, alle tre sole grandi civiltà orientali che corrispondono

rispettivamente alle tre divisioni geografiche definite all'inizio, vale a dire alle civiltà musulmana, indù e cinese. Per far comprendere i caratteri che più essenzialmente differenziano queste tre civiltà l'una dall'altra, senza con ciò entrare in particolari troppo laboriosi, la cosa migliore che possiamo fare è di esporre il più nettamente possibile i principi sui ognuna di esse.

2. I PRINCIPI DELL'UNITÀ DELLE CIVILTÀ ORIENTALI

Difficilissimo è trovare attualmente un principio d'unità alla civiltà occidentale; si potrebbe dire addirittura che la sua unità (la quale, come ogni unità, si fonda sempre e naturalmente su un insieme di tendenze che si risolvono in una certa conformità mentale), non è più che una semplice unità di fatto, mancante d'ogni principio, così come di principio manca la stessa civiltà occidentale da quando, all'epoca del Rinascimento e della Riforma, si ruppe il legame tradizionale di tipo religioso che era per essa precisamente il principio essenziale, e di essa faceva nel Medioevo quella che era chiamata la "Cristianità". L'intellettualità occidentale non poté avere a propria disposizione, dati i limiti entro i quali si esercitava la sua ristretta attività specifica, nessun elemento tradizionale d'ordine diverso da sostituire a quello di tipo religioso; intendiamo dire che un elemento di questo genere non poteva, escludendo naturalmente il caso di eccezioni non atte a generalizzarsi nell'ambiente, essere concepito altrimenti che in modo religioso. Quanto all'unità della razza europea, essa è, secondo quanto abbiamo già detto, troppo relativa e troppo debole per poter servire di base all'unità di una civiltà. Il rischio era dunque che si venissero a formare molteplici civiltà europee senza nessun legame effettivo e cosciente; ed è infatti proprio a partire dal momento in cui fu spezzata l'unità fondamentale della "Cristianità" che si videro costituirsi in suo luogo, passando attraverso vicissitudini e incertezze, le unità secondarie, frammentarie e impoverite, delle "nazionalità". L'Europa conservava nondimeno, anche nella sua deviazione mentale, e quasi nonostante essa, l'impronta della formazione unica che aveva ricevuto nel corso dei secoli precedenti; le stesse influenze che avevano provocato la deviazione si erano esercitate in modo simile dappertutto, pur se in proporzioni diverse; il risultato fu ancora una mentalità comune, e

conseguentemente una civiltà che permaneva comune nonostante tutte le divisioni, ma che, invece di dipendere legittimamente da un principio, qualunque esso fosse, stava per passare ormai, se così si può dire, al servizio di una “assenza di principio” che la condannava a un irrimediabile decadimento intellettuale. Si può ben a ragione sostenere che si trattasse del prezzo da pagare per il progresso materiale verso il quale il mondo occidentale doveva da allora tendere esclusivamente, certi filoni di sviluppo essendo propriamente inconciliabili; prezzo, a nostro giudizio, veramente troppo caro.

Questa scorsa molto sommaria ci permette innanzi tutto di capire come in Oriente non possa esistere niente di simile a ciò che in Occidente sono le nazioni: l'originarsi delle nazionalità è infatti, in una civiltà, il segno d'una dissoluzione parziale, conseguente alla perdita di ciò che ne costituiva l'unità profonda. Ripetiamo però che anche in Occidente la concezione delle nazionalità è cosa essenzialmente moderna; prima dei tempi moderni non vi si potrebbe trovare niente d'analogo. Né le città greche; né l'impero romano (le cui origini si ricollegano d'altra parte ad estensioni successive della città originaria); né i suoi prolungamenti medioevali più o meno diretti; né le confederazioni o le leghe di popoli al modo dei Celti, e neppure gli Stati organizzati gerarchicamente secondo il tipo feudale, si possono avvicinare alle nazionalità moderne.

D'altra parte, quanto abbiamo detto dell'antica unità della “Cristianità”, unità di natura essenzialmente tradizionale (concepita però secondo quel modo speciale che è il modo religioso), può applicarsi quasi esattamente alla concezione dell'unità del mondo musulmano. La civiltà islamica è infatti, fra le civiltà orientali, quella che più si avvicina all'Occidente, e si potrebbe dire che per le sue caratteristiche e per la sua situazione geografica essa sia l'intermediaria naturale, sotto diversi aspetti, fra l'Oriente e l'Occidente; la sua tradizione ci appare dunque tale da poter esser considerata in due modi profondamente distinti, l'uno puramente orientale, e l'altro (il modo propriamente religioso) simile a quello proprio della civiltà occidentale. Del resto Giudaismo, Cristianesimo e Islamismo si presentano come i tre elementi d'uno stesso insieme, fuori del quale, è bene dirlo subito, è quasi sempre

ben difficile applicare a ragione il termine stesso di “religione”, per poco che si voglia conservare a quest'ultimo un senso preciso e nettamente definito: ma nell'Islamismo l'aspetto strettamente religioso è in realtà soltanto l'aspetto più esteriore; su questo punto ritorneremo in seguito. Ad ogni modo, e per contenersi al solo aspetto esteriore, è su una tradizione che può essere qualificata come religiosa che si fonda tutta l'organizzazione del mondo musulmano: non avviene qui, come nell'Europa attuale, che la religione sia un elemento dell'ordine sociale, ma, al contrario, è tutto l'ordine sociale che si integra nella religione dalla quale la legislazione e inseparabile perché in essa trova il suo principio e la sua ragion d'essere. È ciò che, sfortunatamente per loro, non hanno mai capito troppo bene gli Europei che sono venuti in contatto con popolazioni musulmane, e sono stati coinvolti a causa di tale incomprendione in errori politici dei più grossolani e inestricabili; non vogliamo però soffermarci su considerazioni del genere, che indichiamo solo incidentalmente. Al riguardo aggiungeremo solamente due osservazioni che presentano un certo interesse: la prima è che la concezione del “Califfato” unico fondamento possibile per qualsiasi “panislamismo” veramente serio, non è in nessun modo accostabile a quella d'una qualunque forma di governo nazionale, pur possedendo tutte le caratteristiche necessarie per trarre in inganno gli Europei, abituati a vedere una separazione assoluta, se non addirittura una opposizione, tra il “potere spirituale” e il “potere temporale”; la seconda è che per pretendere di instaurare nell'Islam dei “nazionalismi”, occorre tutta l'ignorante sufficienza di pochi “giovani” Musulmani che tali si autodefiniscono per mettere in evidenza il loro “modernismo”, nei quali l'insegnamento universitario occidentale ha completamente obliterato il senso tradizionale.

Sempre a proposito dell'Islam, ci resta ancora da segnalare, insistendovi, un altro punto, vale a dire l'unità della sua lingua tradizionale: abbiamo già detto che tale lingua è l'arabo, ma ci resta da precisare che si tratta dell'arabo letterario, distinto in certa misura dall'arabo popolare che ne costituisce un'alterazione e, grammaticalmente, una semplificazione. Si tratta più o meno della stessa differenza che abbiamo detto esistere in Cina fra la lingua scritta e quella parlata: soltanto

l'arabo letterario può garantire la fissità dispensabile a una lingua per sostenere la funzione di lingua tradizionale, mentre l'arabo popolare, come ogni altra lingua che serva all'uso corrente, subisce naturalmente variazioni più o meno sensibili secondo le epoche e le regioni. Tuttavia tali variazioni non sono per l'arabo così considerevoli come in Europa generalmente si crede: esse riguardano soprattutto la pronuncia e l'uso di alcuni termini più meno speciali, e sono insufficienti financo a provocare la costituzione di una pluralità di dialetti, giacché tutti coloro che parlano arabo sono perfettamente in grado di capirsi; esiste quindi, anche prendendo in considerazione il solo arabo popolare, un'unica lingua parlata dal Marocco al Golfo Persico, e i cosiddetti dialetti arabi, più o meno diversi, sono un'invenzione pura e semplice degli orientalisti. Quanto poi alla lingua persiana, pur non fondamentale dal punto di vista della tradizione musulmana, il suo impiego in numerosi scritti trattanti del "Sufismo" le conferisce, per la parte più orientale dell'Islam, un'incontestabile importanza intellettuale.

Passando ora alla civiltà indù, constatiamo che la sua unità è anch'essa di carattere puramente ed esclusivamente tradizionale: di fatto, essa comprende elementi appartenenti a razze o gruppi etnici diversissimi, i quali però possono tutti esser detti a ugual titolo "indù" nel senso stretto del parola, ad esclusione di altri appartenenti alle stesse razze, o almeno ad alcune di esse, che tali non possono dirsi. Qualcuno vorrebbe che all'origine le cose non stessero in questo modo, ma quest'opinione si fonda soltanto sulla supposizione dell'esistenza di una pretesa "razza ariana" dovuta semplicemente all'immaginazione troppo fertile degli orientalisti; il termine sanscrito *arya*, dal quale è stato tratto il nome di questa razza ipotetica, non è mai stato che un epiteto distintivo applicantesi ai soli uomini delle prime tre caste, e questo indipendentemente dalla loro appartenenza a questa o quella razza, la cui considerazione in questo caso non interviene affatto. Vero è che il principio dell'istituzione delle caste è rimasto, come molte altre cose, così totalmente incompreso in Occidente che non c'è proprio nulla di stupefacente se ogni sorta di confusioni sono sorte tutte le volte che, direttamente o indirettamente, se n'è venuti a

contatto; anche su questo argomento ritorneremo più tardi, in un'altra parte del nostro lavoro. Importante è per il momento aver messo l'accento sul fatto che l'unità indù riposa interamente sul riconoscimento di una certa tradizione, la quale anche qui ingloba tutto l'ordine sociale, a titolo però di semplice applicazione a determinate contingenze; quest'ultima riserva è dovuta al fatto che la tradizione in questione non ha più assolutamente carattere religioso, come nell'Islam, ma il carattere più puramente intellettuale e più essenzialmente metafisico. Quella specie di doppia polarizzazione, esteriore e interiore, a cui abbiamo fatto allusione a proposito della tradizione musulmana, nell'India non esiste, e di conseguenza non si possono, parlando di essa, fare gli accostamenti che in qualche misura erano ancora possibili finché si trattava dell'aspetto esteriore dell'Islam; in questo caso nulla esiste più di simile alle religioni occidentali, e soli possono sostenere il contrario degli osservatori superficiali, i quali provano in tal modo la loro perfetta ignoranza dei modi di pensiero orientali. Siccome però ci ripromettiamo di trattare specialmente delle civiltà dell'India, ci pare inutile insistere più a lungo su di essa in questo capitolo.

Abbiamo già detto che la civiltà cinese è la sola di cui l'unità riposi essenzialmente, nella sua natura profonda, su una omogeneità di razza; il suo elemento caratteristico sotto questo angolo visuale è ciò che i Cinesi chiamano *gen*, concetto che si può rendere, senza cadere in un'inesattezza troppo marcata, con “solidarietà di razza”. Tale solidarietà, implicante le idee di perpetuità e di comunione dell'esistenza, si identifica con l’“idea della vita”, applicazione del principio metafisico della “causa iniziale” all'umanità esistente; è dalla trasposizione di tale nozione nel campo sociale, con l'attuazione continua di tutte le sue conseguenze pratiche, che discende l'eccezionale stabilità delle istituzioni cinesi. È questa stessa concezione che permette di comprendere come l'organizzazione sociale nel suo insieme riposi in Cina sulla famiglia, prototipo essenziale della razza; in Occidente si sarebbe potuto trovare qualcosa di analogo, fino ad un certo punto, nella città antica, in cui pure la famiglia formava il nucleo iniziale, e in cui lo stesso “culto degli avi” con tutto ciò che implicava di fatto, aveva un'importanza della quale i moderni stentano a rendersi conto.

Non crediamo tuttavia che da nessun'altra parte sia mai stata sviluppata praticamente una concezione dell'unità familiare simile a quella della Cina; essa si oppone a qualsiasi individualismo, sopprimendo oltre al resto la proprietà individuale, e per conseguenza l'eredità, e rendendo in qualche modo impossibile la vita dell'uomo che, volontariamente o no, si venga a trovare tagliato fuori dalla comunità della famiglia. Quest'ultima rappresenta nella società cinese una parte per lo meno tanto importante quanto quella della casta nella società indù, e in qualche modo le è comparabile; solo il principio ne è completamente diverso. D'altronde in Cina la parte propriamente metafisica della tradizione è più che da ogni altra parte nettamente separata da tutto il resto, vale a dire insomma dalle sue applicazioni ai differenti ordini di relatività; va da sé però che tale separazione, per profonda che sia, non può giungere fino a essere una vera e propria discontinuità, ja quale avrebbe come effetto di privare d'ogni principio reale le forme esteriori della civiltà. È fin troppo facile constatare come nell'Occidente moderno le istituzioni civili, spogliate d'ogni valore tradizionale, ma conservanti qualche morto residuo del passato, facciano talvolta l'effetto di una vera e propria parodia rituale senza la minima ragion d'essere, e come la loro osservanza non sia più propriamente che una superstizione, in tutta la forza che dà a questa parola la sua accezione rigorosamente etimologica.

Pensiamo che quanto abbiamo detto sia sufficiente a mostrare come l'unità di ognuna delle grandi civiltà orientali sia di natura completamente diversa da quella della civiltà occidentale attuale, e come si appoggi su principi ben più profondi, indipendenti dalle contingenze storiche, dunque eminentemente atti ad assicurarne la durata e la continuità. Le considerazioni precedenti andranno d'altronde completandosi in qualche modo naturalmente in grazia di quel che seguirà, a mano a mano che avremo occasione di trarre dall'una o dall'altra delle civiltà in questione gli esempi necessari a render chiara la nostra esposizione.

3. COS'È LA TRADIZIONE ?

Ci è occorso finora ad ogni istante di parlare di tradizione, di dottrine o concezioni tradizionali, e financo di lingue tradizionali; ed era del resto impossibile fare altrimenti se si voleva dare un nome a ciò che costituisce realmente l'essenza del pensiero orientale nei suoi differenti aspetti; ma, ci si può chiedere, cos'è più precisamente la tradizione? Diremo subito, ad evitare che si produca una confusione forse possibile, che noi non ci serviamo di questa parola nel senso ristretto che deriva dall'opposizione mantenuta talvolta dal pensiero religioso dell'Occidente fra “tradizione” e “scrittura”, qualora si intenda designare esclusivamente col primo dei due termini solo ciò che è stato l'oggetto di una trasmissione orale. Per noi al contrario la tradizione, in un'accezione molto più generale, può essere sia scritta che orale, benché essa sia stata, generalmente se non proprio sempre, principalmente orale all'origine. Allo stato attuale delle cose la parte scritta e la parte orale costituiscono dappertutto due rami complementari d'una stessa tradizione, sia essa religiosa o ad altro carattere, e noi non esitiamo a parlare di “scritture tradizionali”, ciò che evidentemente sarebbe contraddittorio se attribuissimo alla parola “tradizione” il solo significato speciale di tradizione orale; d'altronde, etimologicamente, la tradizione è semplicemente “ciò che viene trasmesso” in un modo o nell'altro. Inoltre bisogna ancora comprendere nella tradizione, quali elementi secondari e derivati e tuttavia importanti per chi voglia averne una nozione completa, tutto l'insieme delle istituzioni di carattere diverso che hanno il loro principio nella dottrina tradizionale.

Considerata in tal modo, la tradizione può sembrare confondersi con la civiltà vera e propria, la quale è secondo certi sociologi “l'insieme delle tecniche, delle istituzioni e delle credenze comuni ad un gruppo di uomini per una certa durata

di tempo”; ma che cosa vale in fondo quest'ultima definizione? Noi non crediamo, ad esser sinceri, che la civiltà possa venir caratterizzata in modo generale da una formula di questo genere, la quale sarà sempre o troppo ampia o troppo ristretta a seconda dei punti di vista, e rischierà di trascurare certi elementi comuni a tutte le civiltà, e di comprenderne invece altri che in realtà non appartengono propriamente che a certe civiltà particolari. Di fatto, la definizione precedente non tiene alcun conto di quel che in ogni civiltà esiste di essenzialmente intellettuale, trattandosi di qualcosa che non si può far rientrare nelle cosiddette “tecniche” le quali sono, ci si dice, “degli insiemi di pratiche specialmente destinate a modificare l'ambiente fisico”; d'altra parte, quando si parla di “credenze” (aggiungendo però che tale parola dev'essere “intesa nel suo senso abituale”), manifestamente si tratta di qualcosa che suppone la presenza dell'elemento religioso, che è caratteristico di certe civiltà e non si trova invece nelle altre. È appunto per evitare ogni inconveniente di questo tipo che noi ci siamo accontentati all'inizio di dire semplicemente che una civiltà è il prodotto e l'espressione d'una certa mentalità comune ad un gruppo più o meno esteso di uomini, riservandoci per ciascun caso particolare la determinazione precisa dei suoi elementi costitutivi.

Comunque sia, per ciò che riguarda l'Oriente l'identificazione fra la tradizione e l'intera civiltà è in fondo giustificata; ognuna delle civiltà orientali presa nel suo insieme appare essenzialmente tradizionale, ciò che risulta immediatamente dalle spiegazioni che abbiamo dato nel capitolo precedente. Quanto alla civiltà occidentale, abbiamo già detto che al contrario essa è del tutto priva di carattere tradizionale, ad eccezione del suo elemento religioso, il quale è il solo ad averlo conservato. Il fatto è che le istituzioni sociali, per potersi dire tradizionali, devono essere collegate effettivamente, come loro principio, ad una dottrina che sia a sua volta tradizionale, sia essa metafisica o religiosa o abbia qualsiasi altro carattere che le convenga. In altre parole, le istituzioni tradizionali che comunicano questo carattere a tutto l'insieme d'una civiltà sono quelle che hanno la propria ragion d'essere profonda in una dipendenza, più o meno diretta, ma sempre voluta e cosciente, nei riguardi d'una dottrina la cui

natura fondamentale è in ogni caso d'ordine intellettuale; l'intellettualità di questa dottrina può trovarsi allo stato puro, e si tratta allora d'una dottrina propriamente metafisica, oppure mescolata ad elementi eterogenei, e dar vita alla forma religiosa e a tutte le altre forme assumibili da una dottrina tradizionale.

Abbiamo detto che nell'Islam la tradizione presenta due aspetti distinti; di cui uno religioso (ed è quello a cui si ricollega direttamente l'insieme delle istituzioni sociali), e l'altro, quello puramente orientale, veramente metafisico. In una certa misura qualcosa del genere dovette esistere nell'Europa medioevale in grazia della dottrina scolastica, sulla quale d'altronde l'influenza araba si esercitò abbastanza fortemente; c'è però da aggiungere, per non esagerare con le analogie, che la metafisica non vi fu mai così nettamente svincolata, come normalmente dovrebbe, dalla teologia, vale a dire insomma dalla sua applicazione speciale al pensiero religioso, e altresì che quanto vi si trova di propriamente metafisico non è mai completo e soggiace a talune limitazioni che sembrano essere tipiche di tutta l'intellettualità occidentale; è fuor di dubbio che in queste imperfezioni bisogna vedere una conseguenza della doppia eredità della mentalità giudaica e greca.

Quanto all'India, si è in presenza di una tradizione dall'essenza puramente metafisica alla quale si aggiungono, a titolo di prolungamenti e sviluppi, applicazioni diverse sia in certi rami secondari della dottrina stessa (come ad esempio la cosmologia), sia nel campo sociale, quest'ultimo strettamente vincolato alla corrispondenza analogica che si stabilisce rispettivamente tra le forme dell'esistenza cosmica e dell'esistenza umana. Appare qui molto più chiaramente che nella tradizione islamica, principalmente in virtù della mancanza del punto di vista religioso e degli elementi extraintellettuali che quest'ultimo implica per la sua stessa natura, la totale subordinazione di tutte le applicazioni particolari nei riguardi della metafisica, vale a dire del dominio dei principi universali.

In Cina la nettissima separazione di cui abbiamo detto rivela da un lato una tradizione metafisica e dall'altro una tradizione sociale, le quali possono apparire a prima vista non

soltanto distinte come di fatto sono, ma addirittura relativamente indipendenti l'una dall'altra; tanto più che la tradizione metafisica vi è sempre rimasta appannaggio quasi esclusivo d'una élite intellettuale, mentre la tradizione sociale, per la sua natura, s'impone a tutti nello stesso modo ed esige la loro comune partecipazione effettiva. In questo caso bisogna però por mente al fatto che la tradizione metafisica, qual è costituita sotto la forma del "Taoismo", è lo sviluppo dei principi d'una tradizione primordiale contenuta, per esser più precisi, nell'Yi-King, e che anzi è in questa stessa tradizione primordiale che ha le sue origini, pur se in forma meno immediata e come semplice applicazione ad un campo contingente, tutto l'insieme d'istituzioni sociali abitualmente conosciuto sotto il nome di "Confucianesimo". Si trova così ristabilita, con l'ordine dei loro rapporti reali, la continuità essenziale dei due principali aspetti della civiltà estremo-orientale, continuità che si rischia di disconoscere quasi inevitabilmente se non si sa risalire fino alla loro fonte comune, vale a dire fino a quella tradizione primordiale la cui espressione ideografica, fissata sin dall'epoca di Fo-hi, si è mantenuta intatta per una durata di circa cinquanta secoli.

Dobbiamo ora, dopo questo sguardo d'insieme, caratterizzare in modo più preciso ciò che costituisce propriamente la forma tradizionale speciale da noi chiamata forma religiosa; quindi ciò che distingue il pensiero metafisico puro dal pensiero teologico, vale a dire dalle concezioni a carattere religioso; ed infine ciò che lo distingue dal pensiero filosofico nel senso occidentale. È in queste distinzioni profonde che troveremo veramente, in opposizione ai principali tipi di concezioni intellettuali (o piuttosto semi-intellettuali) abituali al mondo occidentale, il carattere fondamentale dei modi generali ed essenziali dell'intellettualità orientale.

4. TRADIZIONE E RELIGIONE

Sembra piuttosto difficile potersi intendere su una definizione esatta e rigorosa della religione e dei suoi elementi essenziali; la stessa etimologia, spesso così preziosa in simili congiunture, non aiuta questa volta che in modo assai blando, e l'indicazione che ci fornisce è estremamente vaga. La religione, secondo la derivazione della parola, è “ciò che congiunge”; ma è da intendere ciò che congiunge l'uomo a un principio superiore, o semplicemente ciò che lega gli uomini tra di loro? Prendendo in esame l'antichità grecoromana, dalla quale ci è giunto il termine se non proprio la cosa come viene intesa oggi, è quasi certo che la nozione di religione partecipava di questa doppia accezione e che anzi la seconda aveva molto sovente una parte preponderante. Di fatto, la religione, o per lo meno ciò che allora veniva inteso con questa parola, faceva corpo, in modo indissolubile, con l'insieme delle istituzioni sociali, delle quali il riconoscimento degli “dei della città” e l'osservanza delle forme di culto legalmente stabilite costituivano le condizioni fondamentali e garantivano la stabilità; era d'altronde questo che conferiva alle istituzioni sociali un carattere veramente tradizionale. Soltanto che già a partire da allora, o per lo meno dall'epoca classica, vi era qualcosa d'incompreso nel principio stesso sul quale la tradizione avrebbe, intellettualmente, dovuto fondarsi; si tratta di una delle prime manifestazioni dell'inattitudine metafisica comune agli Occidentali, inattitudine che implica, quale conseguenza fatale e costante, una strana confusione nelle modalità di pensiero. Presso i Greci particolarmente, i riti ed i simboli, retaggio di tradizioni più antiche e già dimenticate, avevano per tempo perso il loro preciso significato originario; l'immaginazione di questo popolo - di tendenze eminentemente artistiche - che si esprimeva secondo la fantasia individuale dei suoi poeti, li aveva ricoperti d'un velo quasi impenetrabile, ed

è questa la ragione per cui filosofi come Platone dichiaravano espressamente di non saper cosa pensare degli scritti antichi in loro possesso riguardanti la natura degli dei (Leggi, X). Di conseguenza i simboli erano degenerati in semplici allegorie e, a causa di una invincibile tendenza alle interpretazioni antropomorfe, si erano trasformati in “miti”, vale a dire in favole di cui ciascuno poteva pensare quel che più gli piacesse a patto che conservasse almeno superficialmente l'attitudine convenzionale imposta dalle prescrizioni legali. In queste condizioni ciò che ancora restava non poteva essere altro che formalismo, ancor più esclusivamente esteriore in quanto divenuto incomprensibile persino a coloro che erano incaricati di assicurarne la persistenza in conformità a tegole invariabili, e la religione, persa la sua ragion d'essere più profonda, non poteva più essere che una questione esclusivamente sociale. Ciò spiega perché l'uomo che cambiava di città dovesse insieme cambiare religione, e potesse farlo senza il minimo scrupolo: suo dovere era di adottare gli usi di coloro in mezzo ai quali veniva a stabilirsi, suo dovere era di obbedire alla loro legislazione ormai divenuta la sua, e di questa legislazione la religione costituita faceva parte integrante, esattamente come ne facevano parte le istituzioni di governo, giuridiche, militari o d'altro genere. Questa concezione della religione quale “legame sociale” tra gli abitanti d'una stessa città, a cui d'altronde si sovrapponeva, al disopra delle varietà locali, un'altra religione più generale comune a tutti i popoli ellenici e costituente il solo legame veramente effettivo e permanente tra di loro, tale concezione, dicevamo, non era quella della “religione di stato” nel senso in cui sarebbe stata intesa solo molto più tardi, ma è certo che doveva già avere con quest'ultima notevoli rassomiglianze, e dovette contribuire in modo sensibile alla sua formazione ulteriore.

Quel che successe ai Greci capitò pressappoco anche ai Romani, con l'unica differenza che la loro incomprensione delle forme simboliche, prese in prestito dalle tradizioni degli Etruschi e di diversi altri popoli, non derivava - come per i Greci - da una tendenza estetica che si infiltrava in tutti i campi del pensiero, anche quelli che le erano più rigorosamente vietati, bensì da una assoluta inattitudine a tutto quel che è propriamente intellettuale. Tale radicale

insufficienza della mentalità dei Romani, quasi esclusivamente diretta verso le cose pratiche, è troppo visibile e d'altronde troppo generalmente riconosciuta perché sia necessario insisterci; l'influenza greca, che su di essa si esercitò in seguito, non poté rimediarevi soltanto che in piccolissima misura. Ad ogni modo, gli “dei della città” ebbero anche qui un'importanza preponderante nel culto pubblico, sovrappontendosi ai culti familiari che con esso sopravvissero sempre però senza esser meglio compresi nella loro ragione profonda; gli “dei della città” in seguito alle successive estensioni della loro influenza, divennero infine gli “dei dell'Impero”. È evidente che un culto come quello degli imperatori, per esempio, non poteva avere che una portata esclusivamente sociale; e si sa che se il Cristianesimo fu perseguitato mentre invece tanti elementi eterogenei venivano senza inconvenienti incorporati dalla religione romana, è perché esso solo comportava, sia praticamente che teoricamente, un disconoscimento formale degli “dei dell'Impero” formalmente sovversivo delle istituzioni vigenti. Tale disconoscimento non sarebbe però stato necessario se l'importanza reale dei riti semplicemente sociali fosse stata nettamente definita e delimitata; in effetti necessario esso fu proprio a causa delle molteplici confusioni che si erano venute originando nei campi più differenti e che, sorte a causa dell'incomprensione degli elementi costitutivi dei riti in questione (taluni dei quali provenienti anche da molto lontano), conferivano loro un carattere “superstizioso” nel senso rigoroso in cui ci è già occorso di usare questa parola.

Nonostante le apparenze, finora non ci siamo proposti soltanto di far vedere qual era la concezione della religione della civiltà greco-romana, la qual cosa potrebbe forse giustamente apparire un po' fuori luogo; ciò a cui abbiamo mirato è stato soprattutto di far capire quanto profondamente tale concezione differisca da quella della religione nell'attuale civiltà occidentale, nonostante l'identità del termine che serve a designare sia l'una che l'altra. Si potrebbe addirittura dire che il Cristianesimo, o se si preferisce la tradizione giudaico-cristiana, adottando con la lingua latina la parola “religione” che ad essa appartiene, le abbia conferito un significato quasi del tutto nuovo; ci sono del resto altri esempi di questo

fenomeno: uno dei più notevoli è il caso offerto alla parola “creazione” di cui parleremo più tardi. Quella che da un certo momento in avanti dominerà ormai, è l'idea di legame con un principio superiore, e non più quella di vincolo sociale, il quale sussisterà ancora parzialmente ma retrocesso al rango di elemento secondario, d'importanza ormai ridotta. Ed ancora, questo non è che prima approssimazione; per determinare più esattamente il senso della religione nella sua concezione attuale, che è anche la sola a cui noi intenderemo riferirci usando questo nome, sarebbe evidentemente inutile fare ulteriori riferimenti all'etimologia, dalla quale l'uso si è ormai troppo allontanato, e l'unico mezzo attraverso il quale sia possibile ottenere un'informazione precisa è l'esame diretto di quel che esiste di fatto.

Dobbiamo quindi dire subito che la maggior parte delle definizioni, o piuttosto dei tentativi di definizione, proposte in materia di religione, hanno per difetto comune di potersi applicarsi a cose estremamente diverse, di cui alcune non hanno in realtà assolutamente niente di religioso. Ci sono per esempio dei sociologi che pretendono essere “ciò che caratterizza i fenomeni religiosi... la loro forza obbligatoria” (Durkheim). Sarebbe il caso di notare che tale carattere obbligatorio è lungi dall'appartenere in uguale proporzione a tutto ciò che è allo stesso modo religioso, e può variare d'intensità sia per pratiche e credenze diverse all'interno d'una stessa religione, sia, in modo generale, dall'una all'altra religione; ma anche ammettendo che sia più o meno comune a tutti fatti religiosi, esso è certo ben lontano dall'essere loro esclusivo, e la logica più elementare insegna che una definizione deve convenire, non soltanto “a tutto il definito” ma anche “al solo definito”. Infatti l'obbligo, imposto più o meno strettamente da un'autorità o da un potere di natura qualsiasi, è un elemento che si ritrova in modo pressoché costante in tutto l'insieme delle istituzioni sociali propriamente dette; in particolare, c'è forse qualcosa che si imponga in modo più rigorosamente obbligatorio della legalità? D'altronde, che la legislazione sia direttamente legata alla religione come nell'Islam, o ne sia al contrario completamente separata ed indipendente come negli Stati europei attuali, essa mantiene sempre il suo carattere obbligatorio, e non può essere

altrimenti perché in fondo non si tratta d'altro che d'una condizione di possibilità per qualsiasi forma di organizzazione sociale; chi oserebbe sostenere con qualche parvenza di serietà che le istituzioni giuridiche dell'Europa moderna sono rivestite di carattere religioso? Tale supposizione è manifestamente ridicola, e se ci soffermiamo forse un pochino troppo su queste considerazioni è soltanto perché si tratta di teorie che, per lo meno in certi ambienti, hanno esercitato un'influenza tanto considerevole quanto poco giustificata. Per farla finita su questo punto, non è soltanto all'interno delle società che si è convenuto - e secondo noi a torto - di chiamare "primitive" che "tutti i fenomeni sociali hanno lo stesso carattere di obbligatorietà", in misura più o meno variabile. Questa constatazione obbliga i nostri sociologi, quando parlano delle società cosiddette "primitive" - la cui testimonianza essi amano invocare con tanto maggior piacere quanto maggiormente difficile ne è il controllo - a confessare che "la religione in esse è tutto, a meno che non si preferisca dire che non è niente" (Doutté). Vero è che subito dopo aggiungono, riferendosi a quest'ultima alternativa, che ci pare proprio essere quella buona, questa restrizione: "a volerla considerare come una funzione speciale"; ma precisamente, se non si tratta di una "funzione speciale" non si tratta nemmeno più di religione.

Con tutto ciò, le fantasie dei sociologi non sono ancora terminate: un'altra teoria a loro cara consiste nel dire che la religione è essenzialmente caratterizzata dalla presenza di un elemento rituale; vale a dire, cioè, che dovunque si possa constatare l'esistenza di riti di qualunque natura, se ne deve concludere senza ulteriore esame che ci si trova in presenza di fenomeni religiosi. Certo in tutte le religioni si incontra un elemento rituale, ma esso non è sufficiente, da solo, a caratterizzare una religione come tale; anche qui, come prima, la definizione proposta è di gran lunga troppo vasta, perché esistono riti che non sono affatto religiosi, e anzi ne esistono persino molte specie. Esistono in primo luogo dei riti che hanno un carattere puramente ed esclusivamente sociale, o, se si vuole, civile; sarebbe stato questo il caso della civiltà greco-romana se non si fossero verificate allora tutte le confusioni di cui abbiamo parlato; attualmente ne esistono nella civiltà cinese, dove non s'è prodotta nessuna confusione del genere, e

in cui le cerimonie del confucianesimo sono effettivamente dei riti sociali, senza il minimo carattere religioso: a quest'ultimo titolo essi sono l'oggetto d'un riconoscimento ufficiale il quale, in Cina, sarebbe inconcepibile sotto qualunque altra condizione. Questo avevano molto ben compreso i Gesuiti stabilitisi in Cina nel XVII secolo, i quali trovavano del tutto naturale partecipare a tali cerimonie non vedendoci niente di incompatibile col Cristianesimo, e ciò a perfetta ragione, perché il Confucianesimo, ponendosi interamente al di fuori del dominio religioso e non richiedendo che l'intervento di quanto può e deve normalmente essere ammesso da tutti i membri del corpo sociale senza distinzione, è perfettamente conciliabile con qualsiasi religione, o anche con l'assenza d'ogni religione. I sociologi contemporanei commettono esattamente lo stesso errore che commisero un tempo gli avversari dei Gesuiti quando li accusarono di aver adottato le pratiche di un religione estranea al Cristianesimo: constatata la presenza di riti, essi avevano pensato subito che si trattasse, come quelli a cui erano abituati in Europa, di riti di natura religiosa. La civiltà estremo-orientale ci servirà ancora da esempio per un genere del tutto differente di riti non religiosi: il Taoismo infatti, che è, come abbiamo visto, una dottrina puramente metafisica, possiede anch'esso dei riti che gli son propri; si vede quindi che esistono, per quanto ciò possa sembrare strano e incomprensibile a degli Occidentali, riti aventi un carattere e un'efficacia essenzialmente metafisica. Non volendo insistere ulteriormente su questo punto aggiungeremo soltanto che, senza neppure spostarci fino in Cina o in India, riti del genere si potrebbero trovare in certe branche dell'Islam, se quest'ultimo non rimanesse per gli Europei, e molto per colpa loro, quasi altrettanto sconosciuto quanto tutto il resto dell'Oriente. Dopo tutto i sociologi sono ancora scusabili quando si sbagliano su cose a loro completamente estranee, e potrebbero anche immaginare con qualche parvenza di ragione che tutti i riti siano di natura essenzialmente religiosa se il mondo Occidentale, riguardo al quale dovrebbero essere meglio informati, non gliene presentasse veramente che di tal fatta; ma noi ci permetteremo volentieri di chiedere loro se, per esempio, i riti massonici, dei quali non intendiamo del resto ricercar qui la vera natura,

possiedono, per il fatto stesso di essere effettivamente (come sono) dei riti, un carattere in qualunque modo religioso.

Approfittiamo di essere in argomento per segnalare ancora che la totale assenza del punto di vista religioso presso Cinesi ha potuto causare un altro errore, ma contrario al precedente questa volta, e dovuto a reciproca incomprensione. Il Cinese, il quale ha in qualche modo per natura il più gran rispetto per tutto quel che è tradizionale, adotterà volentieri, trasportato in un altro ambiente, ciò che gli parrà costituirne la tradizione; ora, poiché in Occidente la sola religione presenta questo carattere, egli potrà adottarla a questo titolo, ma in modo del tutto superficiale e transitorio. Ritornato al proprio paese d'origine, che d'altronde non è mai stato da lui abbandonato in modo definitivo (la "solidarietà di razza" essendo troppo forte per permetterglielo), questo stesso Cinese non si preoccuperà assolutamente più della religione di cui aveva temporaneamente seguito gli usi; la ragione di ciò risiede nel fatto che la religione, la quale ha tale carattere per gli altri, non è invece da lui mai stata concepita nel modo religioso, estraneo alla sua mentalità, e siccome in Occidente egli non ha incontrato nulla che abbia un carattere in qualche modo metafisico, essa non poteva apparire ai suoi occhi che come l'equivalente più o meno esatto d'una tradizione puramente sociale, sul tipo del Confucianesimo. Gli Europei avrebbero dunque torto ad accusarlo d'ipocrisia, come sovente succede che facciano; un'attitudine del genere è semplicemente stata dettata al Cinese dall'idea che egli si fa della cortesia e delle sue regole; la cortesia, secondo lui, vuole infatti che ci si conformi il più possibile ai costumi del paese in cui si vive, e i Gesuiti del XVII secolo erano strettamente in regola con essa quando, vivendo in Cina, occupavano di buon grado il loro posto nella gerarchia ufficiale dei letterati e rendevano agli Antenati e ai Saggi gli onori rituali a loro dovuti.

Nello stesso ordine d'idee, un altro fatto interessante da notare è che in Giappone lo Scintoismo ha in una certa misura lo stesso carattere e la stessa funzione del Confucianesimo in Cina; pur avendo anche altri aspetti meno nettamente definiti, esso è prima di tutto un'istituzione cerimoniale dello Stato, e i suoi funzionari, i quali non sono per nulla dei "preti", sono completamente liberi di adottare qualsiasi religione faccia loro

piacere, o di non adottarne nessuna. Ci ricordiamo, a questo proposito, di aver letto in un manuale di storia delle religioni la singolare riflessione che “in Giappone, come del resto in Cina, la fede nelle dottrine d'una religione non esclude affatto la fede nelle dottrine di un'altra religione”; in realtà, dottrine differenti possono essere compatibili solo a condizione di non situarsi sullo stesso terreno, e questo essendo proprio un caso del genere tale constatazione dovrebbe essere sufficiente a far comprendere che non può trattarsi di religione. Di fatto, escludendo il caso di importazioni straniere che non possono aver avuto un'influenza realmente profonda né molto estesa, il punto di vista religioso è sconosciuto così ai Giapponesi come ai Cinesi; è questo, se si vuole, uno dei pochissimi caratteri comuni che si possono osservare nella mentalità dei due popoli.

Finora però è soltanto in modo negativo che abbiamo preso in esame la questione sollevata all'inizio; abbiamo infatti soprattutto messo in luce l'insufficienza di certe definizioni, insufficienza che è tale da comportare addirittura la loro falsità; dobbiamo ora dare gli elementi, se non d'una definizione vera e propria, per lo meno di una concezione positiva di quel che costituisce veramente la religione. Noi diciamo che la religione comporta essenzialmente la riunione di tre elementi di carattere diverso: un dogma, una morale, un culto; dovunque venga a mancare uno qualunque di questi elementi, non si tratterà più di religione nel senso proprio della parola. Aggiungeremo subito che il primo elemento costituisce la parte intellettuale della religione, il secondo ne rappresenta la parte sociale, ed il terzo, l'elemento rituale, partecipa sia della natura dell'una che dell'altra; queste affermazioni richiedono tuttavia qualche chiarimento. Il nome di dogma si applica propriamente a una dottrina religiosa; senza insistere di più, per il momento, su quelle che sono le caratteristiche speciali di tale dottrina, possiamo dire che, pur se evidentemente intellettuale in quel che ha di più profondo, essa non è tuttavia d'ordine puramente intellettuale; d'altronde se lo fosse, essa avrebbe carattere metafisico e non religioso. È dunque necessario, perché assuma la forma particolare che conviene al suo punto di vista, che una dottrina simile subisca l'influenza di elementi extraintellettuali, i quali avranno, nella

loro maggioranza, un carattere sentimentale; la stessa parola “credenze” la quale serve comunemente a designare le concezioni religiose, definisce bene il loro carattere, essendo una constatazione psicologicamente elementare che la credenza, intesa nella sua accezione più precisa e in quanto opponentesi alla certezza - che è tutta intellettuale - è un fenomeno nel quale la sentimentalità ha la parte preponderante, trattandosi di una specie di inclinazione o di simpatia per un'idea, ciò che d'altronde presuppone necessariamente che la concezione dell'idea stessa sia affetta da una sfumatura sentimentale più o meno pronunciata. Proprio questo fattore sentimentale, secondario nella dottrina, diventa preponderante e pressoché esclusivo nella morale, la cui dipendenza nei confronti del dogma è un'affermazione soprattutto teorica: la morale, di cui la ragion d'essere non può essere che puramente sociale, potrebbe venir considerata come una specie di legislazione, la sola che sia ancora di competenza della religione in quei paesi dove le istituzioni civili ne sono indipendenti. Infine i riti, di cui l'insieme costituisce il culto, hanno un carattere intellettuale se si considerano come un'espressione simbolica e sensibile della dottrina, e un carattere sociale se si considerano quali “pratiche” richiedenti, in modo più o meno obbligatori la partecipazione di tutti i membri della comunità religiosa. Il nome di culto dovrebbe a rigore essere riservato ai riti religiosi; di fatto, esso è usato anche abitualmente (e un po' abusivamente) per designare altri riti, riti puramente sociali per esempio, come quando si parla del “culto degli avi” in Cina. Bisogna tener presente che in una religione, in cui l'elemento sociale e sentimentale ha la preponderanza sull'elemento intellettuale, la parte del dogma e quella del culto vanno riducendosi sempre più nel tempo, di modo che religione tende a degenerare in puro e semplice “moralismo” della qual cosa un esempio particolarmente evidente è offerto dal caso del Protestantismo; al limite, praticamente raggiunto da un certo “Protestantesimo liberale”, ciò che rimane non è più affatto una religione, non avendo conservato che una soltanto delle parti essenziali, ma semplicemente una specie di pensiero filosofico a sé. È infatti importante precisare che la morale può essere concepita in due modi molto differenti: in modo religioso, quando venga

collegata in linea di principio a un dogma al quale si subordina, o in modo filosofico, se ne viene considerata indipendente; ritorneremo più tardi su questa sua seconda forma.

Si può ora capire perché prima dicevamo che il termine religione è difficile da applicare rigorosamente al di fuori dell'insieme costituito da Giudaismo, Cristianesimo e Islamismo, ciò che conferma la provenienza specificamente giudaica della concezione esprimendosi attualmente con questa parola. La ragione di ciò risiede nel fatto che i tre elementi da noi caratterizzati non si trovano da nessun'altra parte riuniti in una stessa concezione tradizionale; infatti in Cina troviamo il punto di vista intellettuale e quello sociale, rappresentati da due distinti corpi di tradizione, ma manca totalmente il punto di vista morale, anche nella tradizione sociale. Come in Cina così in India è la prospettiva morale che fa difetto: se la legislazione non riveste in India il carattere religioso che ha, per esempio, nell'Islam, è proprio perché essa è completamente priva dell'elemento sentimentale che solo può conferirle lo speciale carattere della moralità; quanto alla dottrina, essa è puramente intellettuale, cioè metafisica, e non porta tracce neppur essa della forma sentimentale che sarebbe necessaria a conferirle il carattere di un dogma religioso, e senza la quale è d'altronde inconcepibile che a un principio dottrinale venga connessa una morale. Si può dire che la prospettiva morale e la stessa prospettiva religiosa presuppongano essenzialmente una certa sentimentalità, la quale, di fatto, è soprattutto sviluppata negli Occidentali, a scapito dell'intellettualità. Si tratta perciò di qualcosa di veramente tipico degli Occidentali, ai quali bisognerebbe, nella circostanza, accomunare i Musulmani, pur se, senza neppure parlare dell'aspetto extrareligioso della loro dottrina, esiste la grande differenza che la morale, mantenuta al suo rango secondario, non è mai stata da essi presa in considerazione come avente un'esistenza indipendente; la mentalità musulmana non può ammettere l'idea di una "morale indipendente", vale a dire filosofica, idea riscontrabile in altre epoche presso i Greci e i Romani, e nuovamente presente in modo massiccio nell'Occidente dei nostri giorni.

È ora indispensabile un'ultima osservazione: noi, al contrario dei sociologi di cui dicevamo poc'anzi, non

ammettiamo che la religione sia un fatto puramente e semplicemente sociale; noi diciamo soltanto che uno degli elementi di cui è costituita è d'ordine sociale, il che, evidentemente, non è affatto la stessa cosa; tale elemento è normalmente secondario nei confronti della dottrina la quale ha caratteri del tutto differenti, cosicché la religione, pur essendo sociale sotto un certo rapporto, è nello stesso tempo qualcosa di più. Di fatto, esistono casi nei quali tutto quanto è d'ordine sociale si trova legato e quasi sospeso alla religione: è questo il caso dell'Islamismo, come già ci è occorso di dire, e del Giudaismo, nel quale la legislazione riveste lo stesso carattere essenziale di religiosità, con la particolare caratteristica, però, di non essere applicabile che ad un determinato popolo; ed è anche il caso d'una concezione del Cristianesimo, che potremmo chiamare “integrale”, la quale ebbe un tempo una realizzazione effettiva. L'opinione sociologica corrisponde soltanto all'attuale stato dell'Europa, e, ancora, facendo astrazione dalle considerazioni dottrinali, le quali tuttavia non hanno realmente perduto della loro primordiale importanza che presso i popoli protestanti; cosa piuttosto curiosa, essa potrebbe servire a giustificare la concezione d'una “religione di Stato”, vale a dire, in fondo, d'una religione che è più o meno completamente cosa dello Stato, e che come tale corre forti rischi di vedersi ridotta alla parte di strumento politico; una concezione simile ci riconduce a quella della religione greco-romana, come già dicemmo all'inizio. Simile idea appare diametralmente opposta a quella di “Cristianità”: quest'ultima, anteriore alla nazionalità, non potrebbe a esse coesistere, o ricostituirsi dopo la loro formazione, che alla condizione di essere essenzialmente “supernazionale”; al contrario, la “religione di Stato” è sempre considerata di fatto, se non di diritto, come nazionale, sia che essa sia del tutto indipendente o che ammetta un collegamento ad altre istituzioni simili per una specie di legame federativo, il quale in ogni caso non concede all'autorità superiore e centrale che facoltà notevolmente indebolite. La prima delle due concezioni, quella della “Cristianità” è eminentemente quella del “Cattolicesimo” nel senso etimologico della parola; la seconda, quella d'una “religione di Stato”, trova logicamente la sua espressione, a seconda dei casi, o in un Gallicanismo alla

maniera di Luigi XIV, o nell'Anglicanismo, o in certe forme della religione protestante, alla quale, in generale, questa riduzione a un infimo livello non sembra ripugnare affatto. Aggiungeremo, per finire, che di questi due modi occidentali di considerare la religione il primo è il solo che sia in grado di presentare, rivestito degli aspetti propri alla mentalità religiosa, i caratteri d'una tradizione vera com'essa è concepita, senza eccezioni, dalla mentalità orientale.

5. CARATTERI ESSENZIALI DELLA METAFISICA

Mentre la prospettiva religiosa implica essenzialmente l'intervento di un elemento d'ordine sentimentale, il punto di vista metafisico è esclusivamente intellettuale. Quest'affermazione, la quale ha per noi un significato nettissimo, potrebbe però sembrare a molti non sufficientemente esplicativa del punto di vista in questione, poco familiare agli Occidentali; dobbiamo quindi prenderci cura di chiarirlo ulteriormente. In Occidente anche la scienza e la filosofia hanno pretese all'intellettualità, e se noi siamo ben lungi dall'ammettere che tali pretese siano fondate, e affermiamo che esiste la differenza più profonda tra tutte le speculazioni di questo genere e la metafisica, la ragione ne risiede in ciò, che l'intellettualità pura, nel senso in cui la consideriamo noi, è tutt'altra cosa di quel che generalmente s'intende, in modo più o meno vago, con tale parola.

Ci occorre dichiarare subito che quando usiamo il termine “metafisica” come sempre facciamo, non ci sta a cuore la sua origine storica, che è alquanto dubbia, e sarebbe puramente fortuita se si ammettesse l'opinione, ai nostri occhi però poco verosimile, secondo la quale esso sarebbe servito inizialmente a designare semplicemente ciò che veniva “dopo la fisica” nella collezione delle opere di Aristotele. Né dobbiamo maggiormente curarci delle diverse accezioni, tutte più o meno abusive, che taluni hanno creduto bene di attribuire alla parola in questa o quell'epoca; motivi di questo genere non sono sufficienti a farcela abbandonare perché, così com'è, essa è troppo ben appropriata a quel che normalmente deve designare, almeno per quanto può esserlo un termine appartenente ad una lingua occidentale. Di fatto, il suo senso più naturale, anche etimologicamente, è quello secondo il quale essa definisce ciò che è “di là dalla fisica” inteso qui per “fisica”, come sempre dagli antichi, l'insieme di tutte le scienze

della natura considerato in maniera del tutto generale, e non semplicemente una di esse in particolare secondo l'accezione ristretta propria dei moderni. È dunque questa l'interpretazione del termine "metafisica" che noi facciamo nostra, e deve esser ben chiaro una volta per tutte che se teniamo ad essa è unicamente per la ragione che abbiamo indicato, e perché stimiamo che far ricorso a neologismi, fatta eccezione per i casi di assoluta necessità, è sempre cosa più dannosa che utile.

Diremo ora che, intesa in questo modo, la metafisica, è essenzialmente la conoscenza dell'universale, o, se si vuole, dei principi d'ordine universale, ai quali soli conviene del resto propriamente il nome di principi; non vogliamo però dare con ciò una vera e propria definizione della metafisica, cosa che sarebbe rigorosamente impossibile proprio a causa di quell'universalità che noi consideriamo come il primo dei suoi caratteri, dal quale tutti gli altri discendono. In realtà non è definibile se non ciò che è limitato, e la metafisica è al contrario, nella sua essenza stessa, assolutamente illimitata, ciò che non permette evidentemente di racchiuderne la nozione in una formula più o meno restrittiva; in questo caso una definizione sarebbe tanto più inesatta quanto più ci si sforzasse di renderla precisa.

È il caso di osservare che abbiamo detto conoscenza e non scienza; è nostra intenzione, così facendo, di sottolineare la distinzione profonda che va necessariamente fatta tra la metafisica da un lato e dall'altro le differenti scienze nel senso proprio della parola, vale a dire tutte le scienze particolari e specializzate che hanno come oggetto questo o quell'aspetto determinato delle cose individuali. Si tratta dunque in fondo della distinzione stessa tra l'universale e l'individuale, distinzione che non va però assunta come un'opposizione, perché tra i suoi due termini non esiste comune misura né alcuna relazione di simmetria o di possibile coordinazione. E d'altronde, tra la metafisica e le scienze non potrebbe sussistere opposizione o conflitto di qualsivoglia natura precisamente perché i loro rispettivi domini sono profondamente separati; così si dica d'altra parte dei rapporti tra metafisica e religione. Tuttavia è opportuno capir bene che la separazione in questione non si riferisce tanto alle cose in sé quanto alle prospettive sotto le quali le cose vengono considerate; e ciò è

particolarmente importante per quanto avremo a dire più specialmente riguardo al modo nel quale devono venir concepiti i rapporti relativi dei diversi rami della dottrina indù. È facile rendersi conto che uno stesso oggetto può essere studiato da differenti scienze sotto diversi aspetti; allo stesso modo, tutto quanto consideriamo da angoli visuali individuali e speciali può essere, per mezzo di una trasposizione adeguata, considerato anche dal punto di vista universale - il quale non è d'altronde un punto di vista in qualche modo speciale - così come può esserlo altresì tutto quanto non è suscettibile di essere inteso in modo individuale. Sotto quest'angolo visuale si può dire che il dominio della metafisica comprende tutto, il che è necessario perché essa sia veramente universale, come di fatto è essenzialmente; con tutto ciò non è men vero che i domini propri alle differenti scienze restano distinti da quello della metafisica, perché quest'ultima, non ponendosi sullo stesso terreno delle scienze particolari, non può venire in nessun modo considerata ad esse analoga, sicché non potrà mai accadere che si stabilisca una comparazione tra i risultati dell'una e quelli delle altre. D'altro canto il dominio della metafisica non è per nulla, come pensano alcuni filosofi i quali non sanno assolutamente di che si tratti, quello che le diverse scienze lasciano scoperto perché il loro sviluppo attuale è più o meno incompleto, ma piuttosto quello che, per la sua stessa natura, sfugge loro oltrepassando immensamente la portata a cui possono legittimamente pretendere. Il dominio proprio di ogni scienza è sempre circoscritto all'esperienza, nell'una o nell'altra delle sue diverse modalità, mentre quello della metafisica è costituito essenzialmente da ciò di cui non si può avere esperienza: essendo "di là dalla fisica", si è anche, proprio per questa ragione, di là dall'esperienza. Di conseguenza il campo di ogni scienza particolare può allargarsi indefinitamente, se ciò è nelle sue possibilità, senza mai giungere ad avere il sia pur minimo punto di contatto con quello della metafisica.

Conseguenza immediata delle affermazioni precedenti è che quando si parla dell'oggetto della metafisica non si deve avere in mente qualcosa di più o meno analogo a ciò che può essere l'oggetto speciale di questa o quella scienza; ed anche che tale oggetto deve essere assolutamente sempre lo stesso, e non può

in alcun modo essere qualcosa di mutevole, soggiacente alle influenze di tempo e di luogo. La contingenza, l'accidentalità, la variabilità appartengono in proprio al dominio dell'individuale; si tratta anzi addirittura dei caratteri che condizionano necessariamente le cose individuali in quanto tali, o, per parlare in modo ancor più rigoroso, l'aspetto individuale delle cose nelle sue molteplici modalità. Quanto alla metafisica, ciò che può cambiare di essa secondo il tempo e il luogo, sono soltanto i modi d'esposizione, vale a dire le forme più o meno esteriori di cui essa si può rivestire, le quali sono suscettibili di adattamenti diversi, e, evidentemente, lo stato di conoscenza o d'ignoranza degli uomini, o per lo meno della loro maggioranza, nei confronti della vera metafisica; quest'ultima resta sempre fondamentalmente in tutto uguale a se stessa, il suo oggetto essendo essenzialmente uno, o più esattamente “senza dualità” come lo dicono gli Indù; e tale oggetto, sempre per il suo essere “di là dalla natura”, è anche di là dal cambiamento: è quel che gli Arabi esprimono dicendo che “la dottrina dell'Unità è unica”. Procedendo ulteriormente nell'ordine delle conseguenze, possiamo aggiungere che in metafisica non è assolutamente possibile fare scoperte, perché, trattandosi di un modo di conoscenza che non ricorre all'uso di mezzi speciali ed esteriori di investigazione, tutto ciò che è suscettibile di essere conosciuto può esserlo stato in ugual modo da uomini diversi in tutte le epoche; ciò che risulta effettivamente da un esame profondo delle dottrine metafisiche tradizionali. D'altronde, quand'anche si ammettesse che le idee di evoluzione e di progresso possano avere un qualche valore relativo in biologia e in sociologia, che è cosa lungi dall'esser provata, non è men certo che esse non si applicano assolutamente alla metafisica; tali idee sono del tutto estranee agli Orientali, così come furono del resto estranee, fin verso la fine del XVIII secolo, a quegli stessi Occidentali che oggi le credono elementi essenziali dello spirito umano. Ciò implica, notiamolo bene, la condanna formale di ogni tentativo d'applicazione del “metodo storico” a tutto quanto abbia carattere metafisico: la prospettiva metafisica stessa si oppone in modo radicale al punto di vista storico, o cosiddetto storico, e in tale opposizione è da vedere non una mera questione di metodo ma anche e soprattutto, che è molto più grave, una

vera questione di principio, poiché il punto di vista metafisico nella sua immutabilità essenziale è la negazione formale delle idee di evoluzione e di progresso; si potrebbe perciò anche dire che la metafisica non si può studiare che metafisicamente. In quest'ordine di cose non c'è da tener conto di contingenze quali le influenze individuali, le quali in questo campo rigorosamente non esistono e non possono esercitare alcuna azione sulla dottrina perché essa, di carattere universale dunque essenzialmente sopra-individuale, sfugge necessariamente alla loro influenza; le stesse circostanze di tempo e di luogo - insistiamo ancora - non possono influire che sull'espressione esteriore, e null'affatto sull'essenza della dottrina; infine, in metafisica non si tratta per nulla, come accade invece, per le cose d'ordine relativo e contingente, di "credenze" o di "opinioni" più o meno variabili e mutevoli in quanto più o meno dubbie, ma esclusivamente di certezza permanente e immutabile.

In effetti, proprio per la ragione che la metafisica non partecipa in nulla della relatività delle scienze, essa deve implicare, quale carattere intrinseco, la certezza assoluta; ciò prima di tutto per il suo oggetto, ma poi anche per il suo metodo - se tuttavia tale parola può ancora applicarsi in questa circostanza - senza di che esso, di qualunque nome si voglia gratificarlo, non sarebbe adeguato al proprio oggetto. La metafisica esclude quindi necessariamente qualsiasi concezione avente carattere ipotetico, ciò che implica per le verità metafisiche, in se stesse, l'assoluta incontestabilità; di conseguenza se talvolta può accadere che sorga occasione di discussioni e controversie, sarà sempre e soltanto per effetto d'una espressione difettosa o di una comprensione imperfetta. D'altra parte, ogni possibile espressione è qui necessariamente difettosa, le concezioni metafisiche per la loro natura universale non essendo mai del tutto esprimibili né immaginabili, e non potendo venir colte nella loro essenza che dall'intelligenza pura e "informale"; esse oltrepassano immensamente ogni possibile forma, in particolare le formule in cui il linguaggio tenderebbe a rinchiuderle; tali formule sono sempre inadeguate perché tendono a circoscrivere e perciò a snaturarle. Formule di questo genere - come tutti simboli - non possono servire che da punto di partenza, da

“supporto” per così dire, per aiutare a concepire ciò che in sé rimane inesprimibile; è compito di ciascuno di sforzarsi di concepirlo effettivamente a misura della propria capacità intellettuale, supplendo in tal modo, in quella misura stessa, alle fatali imperfezioni dell'espressione formale e limitata. È però evidente che tali imperfezioni raggiungeranno il loro massimo quando l'espressione dovrà avvenire in lingue che, come quelle europee (soprattutto moderne), sembrano fatte apposta per non prestarsi all'esposizione delle verità metafisiche. Come dicevamo prima a proposito delle difficoltà di traduzione e d'adattamento, la metafisica, per il suo aprirsi su possibilità illimitate, deve sempre riservare la parte di ciò che non è esprimibile e che in fondo costituisce, di essa, l'essenziale. Questa conoscenza d'ordine universale è necessariamente di là da tutte le distinzioni che condizionano la conoscenza delle cose individuali, delle quali il tipo generale e fondamentale è la distinzione di soggetto e oggetto; ciò dimostra una volta di più che l'oggetto della metafisica non è assolutamente paragonabile all'oggetto specifico di qualsivoglia altro genere di conoscenza, e che esso, dal momento che per poterne parlare bisogna pur attribuirgli qualche denominazione, può venir chiamato oggetto soltanto in senso analogico. Nello stesso ordine di idee, se si vuol parlare del mezzo della conoscenza metafisica, esso non potrà che costituire un'unica e sola cosa con la conoscenza stessa, nella quale soggetto e oggetto sono unificati in modo essenziale; sarà come dire che tale mezzo, ammesso che sia lecito chiamarlo così, non può esser nulla di simile all'esercizio d'una facoltà discorsiva quale la ragione umana individuale. Siamo, come dicevamo, nel dominio di ciò che è sopra-individuale, di conseguenza (e senza che sia implicata alcuna irrazionalità), di ciò che è sopra-razionale: la metafisica non può essere contraria alla ragione, piuttosto essa ne è al di sopra, e la ragione non può intervenire nel suo dominio che in modo del tutto secondario per la formulazione e l'espressione esteriore di verità che vanno di là dalla sua sfera e dalla sua portata. Le verità metafisiche possono venir concepite unicamente da una facoltà che non è più di ordine individuale e che il carattere immediato della sua operazione permette di chiamare intuitiva, a condizione, beninteso, di aggiungere che essa non

ha assolutamente niente in comune con ciò che certi filosofi contemporanei chiamano intuizione, facoltà puramente sensitiva e vitale che è propriamente al di sotto, e non al di sopra, della ragione. È dunque necessario, per maggior precisione, dire che la facoltà di cui stiamo parlando è l'intuizione intellettuale, di cui la filosofia moderna ha negato l'esistenza per la semplice ragione che la sua comprensione le era interdetta, quando non abbia preferito ignorarla puramente e semplicemente; la si può ancora designare col nome di intelletto puro, seguendo l'esempio di Aristotele e dei suoi continuatori scolastici, per i quali infatti l'intelletto è ciò che realizza immediatamente la conoscenza dei principi. Aristotele dichiara espressamente che "l'intelletto è più vero della scienza" vale a dire in altre parole che se è la ragione a costruire la scienza, "nulla è però più vero dell'intelletto", il quale è necessariamente infallibile perché la sua operazione è immediata e perché, non essendo realmente distinto dal proprio oggetto, esso si identifica con la verità stessa. Tale è il fondamento essenziale della certezza metafisica; e ci si può render conto da quanto abbiamo esposto che l'errore può introdurvisi soltanto con l'uso della ragione, vale a dire in occasione della formulazione delle verità concepite dall'intelletto, ciò che si spiega tenendo conto del fatto che la ragione è evidentemente soggetta all'errore a causa del suo carattere discorsivo e mediato. Ogni espressione essendo necessariamente imperfetta e limitata, l'errore, non quanto a fondo ma quanto a forma, vi è inevitabile: per rigorosa che si voglia rendere l'espressione, quel che essa lascia fuori di sé è sempre molto più di quel che non riesca a contenere; ma un errore del genere, può non aver nulla di positivo in quanto errore, e tutto sommato non essere che una verità impoverita, consistendo in nient'altro che in una formulazione parziale e incompleta della verità totale.

Ci si può così render conto di quale sia, nel suo senso più profondo, la distinzione tra conoscenza metafisica e conoscenza scientifica: la prima è fondata sull'intelletto puro, il quale ha per dominio l'universale; la seconda si deduce dalla ragione, la quale ha per dominio il generale; e di fatto, come affermò Aristotele, "il limite della scienza è il generale". Importantissimo è dunque evitare la confusione tra l'universale

e il generale che troppe volte fanno i logici occidentali, i quali dal generale non si sollevano mai realmente, quand'anche gli attribuiscono gratuitamente il nome di universale. Abbiamo detto che l'angolo visuale delle scienze ha carattere individuale; la contraddizione è soltanto apparente, perché il generale non si oppone affatto all'individuale ma soltanto al particolare, ed anzi altro non è che un'estensione dell'individuale; quest'ultimo è suscettibile di estensione, anche indefinita, senza che perda per questo la sua natura ed esca dalle proprie condizioni restrittive e limitative, ed è per tal ragione che affermavamo la scienza potersi estendere indefinitamente senza mai raggiungere la metafisica, dalla quale rimarrà sempre separata nel modo più profondo, la metafisica essendo sola a costituire la conoscenza dell'universale.

Pensiamo di aver caratterizzato in modo sufficiente la metafisica; di più non potremmo dire senza entrare nell'esposizione della dottrina vera e propria, e ciò sarebbe fuori luogo in questa sede. D'altronde questi dati saranno completati nei capitoli che seguiranno, particolarmente quando parleremo della distinzione da farsi tra la metafisica e ciò che viene generalmente chiamato col nome di filosofia nell'Occidente moderno. Tutto quanto abbiamo detto si applica, senza nessuna restrizione, a tutte indistintamente le dottrine tradizionali dell'Oriente, nonostante le grandi differenze di forma che possono dissimularne l'identità fondamentale a osservatori superficiali: tale concezione della metafisica è vera così per il Taoismo come per la dottrina indù e per l'aspetto profondo ed extrareligioso dell'Islamismo. Esiste qualcosa di simile nel mondo occidentale? A tener conto soltanto di ciò che esiste attualmente, si dovrebbe dare a questa domanda una risposta negativa, perché ciò che il pensiero filosofico moderno si compiace talvolta di decorare col nome di metafisica non corrisponde in nessun modo alla concezione che abbiamo esposto. Anche se dovremo tornare su quest'argomento, l'accento già fatto ad Aristotele e alla dottrina scolastica dimostra che nelle sue opere vi fu, se non la metafisica totale, almeno parzialmente della metafisica; nonostante questa riserva necessaria, si trattò di qualcosa di cui la mentalità moderna non offre più il minimo equivalente e

la cui comprensione anzi, sembra le sia impedita. D'altra parte, se la riserva che abbiamo fatto si impone, è perché esistono - e l'abbiamo anche detto - delle limitazioni che paiono veramente appartenere a tutta l'intellettualità occidentale, almeno a partire dall'antichità classica; a questo proposito facemmo già rilevare come i Greci non avessero punto l'idea d'Infinito. E perché mai gli Occidentali moderni quando credono di pensare all'infinito si rappresentano quasi sempre uno spazio, il quale non può essere che indefinito, e confondono invincibilmente l'eternità (la quale risiede essenzialmente nel "non tempo", se così si può chiamare) con la perpetuità, che non è se non un'estensione indefinita del tempo, quando simili confusioni agli Orientali non succedono mai? La verità è che la mentalità occidentale, volta quasi esclusivamente alle cose sensibili, fa costantemente confusione tra concepire e immaginare, al punto che ciò che non è suscettibile di rappresentazione sensibile le pare per ciò stesso veramente impensabile. È da notare che già presso i Greci le facoltà immaginative erano preponderanti. Evidentemente si tratta di tutto l'opposto del pensiero puro; in queste condizioni non può esserci intellettualità nel vero senso della parola, né, di conseguenza, metafisica. Se si aggiunge poi a queste considerazioni l'altra confusione abituale tra razionalità e intellettualità, non si tarderà ad accorgersi che la pretesa intellettualità occidentale non è in realtà - soprattutto nei moderni - che l'esercizio di quelle facoltà meramente individuali e formali che sono la ragione e l'immaginazione; e si capirà allora di che natura sia l'abisso che la separa dall'intellettualità orientale, per la quale non è conoscenza vera e valida se non quella che ha le proprie radici profonde nell'universale e nell'informale.

6. RAPPORTI DELLA METAFISICA CON LA TEOLOGIA

La questione che esamineremo ora non ha motivo di porsi in Oriente, e ciò precisamente per l'assenza del modo religioso di vedere le cose che è naturalmente proprio del pensiero teologico; in un solo caso si potrebbe dire che essa è in qualche modo pertinente, e quest'eccezione riguarderebbe l'Islam, ma si tratterebbe allora piuttosto di chiarire i rapporti che devono esistere fra i suoi due aspetti essenziali, quello religioso e quello extrareligioso, i quali potrebbero effettivamente esser detti l'uno teologico e l'altro metafisico. Quanto all'Occidente, invece, è l'assenza della prospettiva metafisica a far sì che tale questione non abbia generalmente a porvisi. Soltanto con la dottrina scolastica essa ebbe infatti ragione di sussistere, perché quest'ultima fu contemporaneamente teologica e metafisica nonostante che la sua portata fosse, quanto all'aspetto metafisico, decisamente ristretta, come già dicemmo; non sembra però che una soluzione veramente definitiva sia mai stata data. Sarà così ancora più utile chiarire in modo generale questa questione, insieme a tutto quel che essa comporta, in quanto ciò implicherà di fatto una comparazione tra due differenti modalità di pensiero, il pensiero metafisico e il pensiero specificamente religioso.

Abbiamo già detto che il punto di vista metafisico è il solo veramente universale, e perciò illimitato; di conseguenza ogni altro punto di vista è in maggiore o minor misura specializzato e soggetto per sua natura a talune limitazioni. In particolare, facemmo già notare come a presentarsi con queste caratteristiche di specializzazione e di ristrettezza sia il modo scientifico di vedere le cose; similmente dimostreremo come ciò possa anche dirsi di quegli altri punti di vista che vengono abitualmente riuniti sotto la comune denominazione abbastanza vaga di filosofia, i quali per altro non differiscono nemmeno troppo profondamente dalla prospettiva scientifica

propriamente detta, pur presentandosi con pretese maggiori, del tutto ingiustificate. Ora, questa limitazione di fondo, la quale evidentemente può essere più o meno accentuata, è presente anche nella prospettiva teologica; detto in altri termini, anche quest'ultima è una prospettiva speciale, anche se, ovviamente, non al modo delle scienze, nè entro confini che le attribuiscono una portata così ristretta; ma proprio perché la teologia è in un certo senso più vicina alla metafisica di quanto non siano le scienze, più delicata si presenta l'opera di distinzione tra essa e la metafisica propriamente detta, a causa delle confusioni che possono, in questo più che in ogni altro caso, aver origine. Di fatto, confusioni del genere non sono mancate, e hanno potuto spingersi fino a un rovesciamento dei rapporti che normalmente dovrebbero esistere fra la metafisica e la teologia, giacchè persino nel medio evo, ovvero in un'epoca che fu tuttavia l'unica in cui la civiltà occidentale ebbe uno sviluppo realmente intellettuale, accadde che la metafisica (la quale era però insufficientemente svincolata da diverse considerazioni d'ordine soltanto filosofico), fosse considerata dipendente dalla teologia; e se ciò poté succedere, la cosa avvenne soltanto perché la metafisica, quale era intesa dalla dottrina scolastica, era rimasta incompleta, così che non poté venir concepita nel suo pieno carattere di universalità - il quale implica l'assenza di qualsiasi limitazione - e rimase costretta di fatto entro certi confini, di là dai quali non si sospettò neppure che potessero esistere possibilità di concezione. È contenuta in quest'accento la parziale scusante dell'errore che fu allora commesso, ed è certo che i Greci, nella misura in cui pure ebbero a fare della vera metafisica avrebbero potuto sbagliarsi esattamente nello stesso modo, qualora avessero posseduto qualcosa di corrispondente a quel che è la teologia nelle religioni giudaico-cristiane; il che non fa che confermare quanto già dicemmo, che gli Occidentali cioè, compresi quegli stessi che furono realmente dei metafisici, anche se solo in parte, non hanno mai conosciuto la metafisica totale. Ci furono forse, tuttavia, eccezioni individuali, giacchè, come ebbero a notare precedentemente, non c'è ragione di principio che si opponga all'esistenza, in ogni tempo e in qualunque paese, di uomini che possano giungere alla conoscenza metafisica completa; ciò sarebbe possibile financo

nel mondo occidentale attuale, anche se è indubbiamente più difficile a causa delle tendenze della mentalità generale le quali determinano, sotto questo riguardo, un ambiente sfavorevole al massimo grado. Ad ogni modo è il caso di aggiungere che, se pure tali eccezioni si sono prodotte, di esse non esiste testimonianza scritta, nè esse hanno lasciato tracce in ciò che è generalmente conosciuto, il che beninteso non prova nulla in senso negativo e non è neppure sorprendente, giacchè, se casi del genere si sono effettivamente prodotti, non fu che per virtù di circostanze particolarissime, sulla natura delle quali non possiamo insistere in questa occasione.

Per ritornare alla questione che ci occupa al presente, ricorderemo d'aver già accennato a ciò che distingue nel modo più essenziale una dottrina metafisica da un dogma religioso: si tratta di ciò, che mentre il punto di vista della metafisica è puramente intellettuale, la prospettiva religiosa comporta, quale caratteristica fondamentale, la presenza di un elemento sentimentale che influisce direttamente sulla dottrina e non le permette di mantenere l'attitudine d'una speculazione puramente disinteressata; di fatto, è questo che accade per la teologia, anche se in modo più o meno accentuato secondo l'una o l'altra delle branche in cui essa si può scindere. Tale carattere sentimentale raggiunge la sua espressione più rilevante nella forma propriamente "mistica" del pensiero religioso; a questo proposito diremo che, contrariamente a un opinione sfortunatamente troppo diffusa, il misticismo, proprio perché inconcepibile al di fuori della prospettiva religiosa, è in Oriente affatto sconosciuto. A questo proposito non scenderemo però nei particolari perché ciò porterebbe a sviluppi troppo lunghi. Nella confusione abituale che abbiamo segnalato, la quale consiste nell'attribuire una interpretazione mistica a idee che mistiche non sono per nulla, si può vedere un ulteriore esempio della tendenza propria degli Occidentali a voler trovare dappertutto l'equivalente puro e semplice di modi di pensiero che sono esclusivamente loro.

Evidentemente l'influenza dell'elemento sentimentale intacca la purezza intellettuale della dottrina ed è il sintomo, inutile nascondere, di uno scadimento nei confronti del pensiero metafisico, scadimento che d'altronde, dove s'è prodotto principalmente, generalizzandovisi, vale a dire nel

mondo occidentale, era in qualche modo inevitabile e perfino in un certo senso necessario perché la dottrina si adattasse alla mentalità degli uomini ai quali si rivolgeva specialmente e nei quali la sentimentalità predominava sull'intelligenza, predominio che doveva raggiungere il suo culmine nei tempi moderni. Comunque sia, non v'è dubbio che il sentimento è relatività e contingenza, e che una dottrina che si rivolga ad esso e sulla quale esso si rifletta non può essa stessa essere se non relativa e contingente; ciò può osservarsi in modo particolarmente netto nel bisogno di "consolazione" al quale risponde, in larga misura, la prospettiva religiosa. La verità in sé non ha da essere consolante; se taluno la trova tale, tanto meglio per lui, ma la consolazione provata non proviene dalla dottrina bensì da lui stesso e dalle particolari disposizioni della sua sentimentalità. Al contrario, una dottrina che si adatti alle esigenze dell'essere sentimentale, e che deva perciò essa stessa rivestirsi di una forma sentimentale, non può più, con ciò stesso, identificarsi alla verità assoluta e totale; la profonda alterazione che in essa produce l'introduzione d'un principio consolatore è il corrispettivo di un indebolimento intellettuale della collettività umana a cui essa si rivolge. D'altra parte è da ciò che ha origine la diversità fondamentale dei dogmi religiosi la quale non può fare a meno di coinvolgere la loro incompatibilità, perché mentre l'intelligenza è una e la verità, nella misura in cui viene compresa, non può esserlo che in un solo modo, la sentimentalità è diversa, e la religione che tende a soddisfarla deve cercare di adattarsi formalmente nel miglior modo possibile alle sue molteplici modalità, dissimili e variabili a seconda delle razze e delle epoche. Ciò non significa però che tutte le forme religiose subiscano nelle stesse proporzioni, nella loro parte dottrinale, l'azione dissolvente del sentimentalismo o la necessità di mutamento che ne è la conseguenza; la comparazione tra Cattolicesimo e Protestantismo, ad esempio, è particolarmente informativa a questo proposito.

Si può ora capire come il punto di vista teologico non sia nient'altro che una particolarizzazione della prospettiva metafisica, particolarizzazione che comporta un'alterazione proporzionale; della prospettiva metafisica esso è, se si vuole, un'applicazione a condizioni contingenti, un adattamento il cui

modo è determinato dalla natura delle esigenze alle quali deve rispondere, esigenze speciali che in fondo sono la sua unica ragion d'essere. Si deduce da tutto ciò che ogni verità teologica potrà, mediante una trasposizione che la svincoli dalla sua forma specifica, essere ricondotta alla verità metafisica corrispondente, della quale non è se non una specie di traduzione, senza tuttavia che esista equivalenza effettiva fra i due ordini di concezione: è necessario ricordare quanto dicemmo precedentemente, e cioè che tutto quel che può esser visto da una prospettiva individuale può essere considerato parimenti da un angolo visuale universale, senza che con ciò le due prospettive siano meno profondamente separate. Prendendo ora in esame le cose in senso inverso, occorre dire che se certe verità metafisiche possono venir tradotte in linguaggio teologico, ciò non vale per tutte le verità metafisiche, giacchè in questo caso bisognerà tener conto di quanto non può esser considerato da un punto di vista individuale ed è per ciò stesso di esclusiva competenza della metafisica: ciò che è universale non può rientrare interamente in una prospettiva speciale, nè in una qualsiasi forma, cose che del resto si equivalgono. Quanto poi a quelle verità stesse che possono sopportare la traduzione di cui stiamo parlando, tale traduzione, al pari di ogni altra formulazione, ne sarà sempre, e a fortiori, incompleta e parziale; e quanto essa non può contenere dà precisamente la misura di tutto ciò che separa il punto di vista della teologia da quello della metafisica pura. Quanto diciamo potrebbe essere corredato da numerosi esempi; ma questi stessi esempi, per essere compresi, richiederebbero sviluppi dottrinali che non possiamo pensare di intraprendere in questa sede: sotto tal luce si presenterebbe, per contenerci alla citazione di un solo caso tipico fra molti possibili, un confronto che si volesse istituire fra la concezione metafisica della “liberazione” nella dottrina indù e la concezione teologica della “salvezza” nelle religioni occidentali, concezioni essenzialmente differenti che solo l'incomprensione di taluni orientalisti ha potuto tentare di assimilare, in modo naturalmente soltanto verbale. Notiamo di passata, poichè l'occasione se ne presenta, che casi di questo genere devono servire anche a mettere in guardia contro un altro pericolo ben reale; se si dichiara a un Indù al quale le

concezioni occidentali siano sconosciute che gli Europei intendono per “salvezza” esattamente ciò che egli stesso intende per “moksha”, egli non avrà certamente nessuna ragione per contestare simile asserzione o di sospettarne l'inesattezza, e potrà accadergli in seguito, per lo meno finchè non avrà migliori informazioni, di usare egli stesso, la parola “salvezza” per designare una concezione che non ha nulla di teologico; si tratterà così di reciproca incomprensione, e la confusione diverrà ancor più inestricabile. Lo stesso si può dire delle confusioni che hanno luogo dall'assimilazione, non meno erronea, del punto di vista metafisico con le prospettive filosofiche occidentali: abbiamo presente l'esempio di un Musulmano il quale accettava ben volentieri, e con la massima naturalezza, la denominazione di “panteismo islamico” applicata alla dottrina metafisica dell’“Identità suprema”, e che, quando gli fu spiegato cos'era veramente il panteismo nel senso proprio della parola, particolarmente in Spinoza, respinse con vero e proprio orrore simile denominazione.

Quanto al modo in cui può intendersi ciò che abbiamo chiamato traduzione delle verità metafisiche in linguaggio teologico, sceglieremo un solo esempio di estrema semplicità ed elementarità: questa verità metafisica immediata “l'Essere è”, se la si vuol esprimere in modo religioso o teologico, darà origine a quest'altra proposizione: “Dio esiste”, la quale non sarà strettamente equivalente alla precedente che alla doppia condizione di concepire Dio come l'Essere universale, il che è ben lungi dall'avvenire sempre effettivamente, e d'identificare l'esistenza all'essere puro, che è in metafisica inesatto. Indubbiamente questo esempio, per la sua troppa semplicità, non corrisponde interamente a ciò che vi può essere di più profondo nelle concezioni teologiche; così com'è, esso non ha tuttavia minor interesse, perché è precisamente dalla confusione tra ciò che le due formule da noi citate implicano rispettivamente, confusione che procede da quella dei due punti di vista corrispondenti, che risultarono le controversie interminabili sorte intorno al famoso “argomento ontologico”, il quale è già esso stesso non altro che il prodotto di quella confusione. Un altro punto importante a cui possiamo subito accennare a proposito di questo stesso esempio, è che le concezioni teologiche, che non sono affatto al riparo dalle

influenze individuali come invece sono le concezioni metafisiche pure, possono variare da un individuo all'altro, e le loro variazioni sono allora funzione di quelle della più fondamentale tra di loro, del concetto stesso, cioè, di Divinità: coloro che discutono su argomenti quali le “prove dell'esistenza di Dio” dovrebbero prima, per potersi capire, assicurarsi che pronunciando la parola stessa “Dio”, vogliono esprimere un identico concetto, e spesso si accorgerebbero che le cose non vanno affatto così, talché essi non hanno più probabilità di trovarsi d'accordo di quante ne avrebbero se parlassero lingue differenti. È soprattutto in questo campo, nel campo cioè delle variazioni individuali di cui la teologia ufficiale e dotta non potrebbe però a nessun titolo esser tenuta responsabile, che si manifesta una tendenza nettamente antimetafisica quasi generale fra gli Occidentali, l'antropomorfismo; ma quest'argomento richiede delle spiegazioni complementari, le quali ci permetteranno di prendere in esame un altro aspetto della questione.

7. SIMBOLISMO E ANTROPOMORFISMO

Il termine “simbolo”, nella sua accezione più generale, può essere applicato a qualsiasi espressione formale di una dottrina, sia essa verbale o figurata: la parola non può avere altra ragion d'essere nè altra funzione che quella di simbolizzare l'idea, vale a dire quindi di darne, nella misura del possibile, una rappresentazione sensibile, in ogni caso puramente analogica. Concepito in tal modo, il simbolismo, il quale altro non è che l'uso di forme o immagini assunte come segni per idee o cose soprasensibili, e del quale il linguaggio è un semplice caso particolare, è evidentemente connaturato allo spirito umano, perciò necessario e spontaneo. Esiste inoltre, in un senso più ristretto, un simbolismo voluto, meditato, che cristallizza per così dire in rappresentazioni figurative gli insegnamenti della dottrina; tra l'uno e l'altro non ci sono però, a dire il vero, confini ben definiti, poiché è cosa certissima che la scrittura fu alle sue origini, e dappertutto, ideografica, vale a dire essenzialmente simbolica (nella seconda anche delle due accezioni) pur se l'unico paese in cui essa sia sempre rimasta tale (e ciò in modo esclusivo), è la Cina. Comunque sia, il simbolismo così com'esso è inteso più generalmente è d'uso ben più costante nell'espressione del pensiero orientale che in quella del pensiero occidentale; e non è difficile capire perché, se si riflette che esso è un mezzo d'espressione meno strettamente limitante del linguaggio normale: poiché suggerisce più che non esprima, esso è il supporto più appropriato per possibilità di concezione a cui le parole non permetterebbero di attingere. Il simbolismo così inteso, la cui indefinità concettuale non esclude affatto un rigore prettamente matematico, conciliando in tal modo esigenze in apparenza contrarie, è perciò, se così si può dire, la lingua metafisica per eccellenza; senza contare che simboli metafisici alle origini sono potuti diventare in seguito, seguendo un

processo d'adattamento secondario parallelo a quello della dottrina vera e propria, simboli religiosi. In particolare, i riti hanno un carattere eminentemente simbolico quale che sia il livello al quale si riferiscono, e per il significato dei riti religiosi, così come per la dottrina teologica alla quale essi sono legati, la trasposizione metafisica è sempre possibile; di più, anche trattandosi di riti semplicemente sociali, qualora si voglia ricercarne la ragione profonda, occorre risalire dal livello delle applicazioni, nel quale le loro condizioni immediate risiedono, al livello dei principi, vale a dire alla fonte tradizionale, metafisica nella sua essenza. Con ciò, non è nostra intenzione dire che i riti siano esclusivamente simboli; simboli sono senza dubbio, e non possono fare a meno di esserlo, senza di che sarebbero totalmente privi di significato, ma vanno allo stesso tempo intesi come capaci di un'efficacia intrinseca in quanto mezzi di realizzazione agenti in vista del fine al quale sono adattati e subordinati. Si tratta di tutta evidenza, sul piano religioso, della concezione cattolica della virtù del “sacramento”; in campo metafisico è il principio di talune vie di realizzazione di cui diremo qualcosa più avanti, ed è ciò che ci ha permesso di parlare di riti propriamente metafisici. Per di più, si potrebbe dire che ogni simbolo, dovendo servire essenzialmente come supporto di una concezione intellettuale, ha pure un'efficacia propria realissima; lo stesso sacramento religioso, in quanto segno sensibile, ha precisamente questa funzione di supporto dell’“influenza spirituale” che farà di esso lo strumento di una rigenerazione psichica immediata o differita, analogamente a quanto accade per le potenzialità intellettuali incluse nel simbolo, le quali, a ragione della capacità ricettiva di ciascuno, possono suscitare una concezione effettiva o soltanto virtuale. Anche da quest'angolo visuale il rito è un caso particolare di simbolo: si tratta, per così dire, di un simbolo “agito”, ma ciò a condizione di concepire il simbolo in tutta la sua estensione, e non soltanto nella sua exteriorità contingente: in questo caso, come nello studio dei testi, occorre saper andare al di là della “lettera” per ricavarne lo “spirito”.

Ora, è proprio questo che gli Occidentali generalmente non fanno: gli errori d'interpretazione degli orientalisti ne sono un esempio caratteristico, giacché abbastanza spesso consistono in

uno snaturare i simboli studiati allo stesso modo che la mentalità occidentale, nella sua generalità, snatura spontaneamente quelli che le accade di trovare a propria portata. Il predominio delle facoltà sensibili ed imaginative è qui la causa determinante dell'errore; prendere il simbolo in se stesso per ciò che esso rappresenta, per incapacità ad elevarsi fino al suo significato puramente intellettuale, è questa in fondo la confusione nella quale risiede la causa di ogni "idolatria" nel senso proprio del termine, senso che l'Islamismo gli dà in modo particolarmente netto. Quando del simbolo non si vede più che la forma esteriore, la sua ragion d'essere e la sua efficacia attuale sono entrambe scomparse; il simbolo non è più che un "idolo", cioè un'immagine vana, e la sua conservazione non è più che pura "superstizione", fintantoché non si trovi qualcuno la cui comprensione sia capace, parzialmente o integralmente, di restituirgli in modo effettivo quel che esso ha perduto o, per lo meno, quel che contiene solo più allo stato di possibilità latente. È il caso delle vestigia che lasciano dietro di sé tutte le tradizioni il cui vero senso sia caduto nell'oblio, e il caso, particolarmente, di ogni religione che la generale incomprendimento dei suoi aderenti abbia ridotto a un semplice formalismo esteriore; già abbiamo citato l'esempio forse più netto di simile degenerazione, vale a dire quello della religione greca. È sempre presso i Greci che si ritrova al suo stato di maggior sviluppo una tendenza che si rivela inseparabile dall'"idolatria" e dalla materializzazione dei simboli, la tendenza all'antropomorfismo: i Greci infatti non concepivano i loro dei come rappresentazioni di certi principi, bensì se li raffiguravano veramente come esseri in forma umana, provvisti di sentimenti umani e agenti al modo degli uomini; tali dei, che per loro non avevano più nulla che li distinguesse dalla forma della quale poesia e arte li avevano rivestiti, non erano letteralmente nient'altro che questa forma stessa. Soltanto un'antropomorfizzazione così totale poté esser causa di ciò che è stato chiamato, dal nome del suo inventore, l'"evemerismo", la teoria cioè secondo la quale gli dei non sarebbero stati in origine che uomini illustri; di fatto, non si potrebbe andare più in là sulla via dell'incomprendimento più grossolana; più grossolana ancora di quella di tali moderni che nei simboli antichi vogliono vedere la semplice

rappresentazione, o un tentativo di spiegazione, di alcuni fenomeni naturali, interpretazione di cui il tipo più conosciuto è la fin troppo famosa teoria del “mito solare”. Il “mito”, come l’“idolo”, altro non è mai stato se non un simbolo incompreso: l'uno è in campo verbale ciò che l'altro è in campo figurativo; la poesia originò presso i Greci il primo come l'arte produsse il secondo; presso popoli però, come gli Orientali, ai quali naturalismo e antropomorfismo sono in egual modo estranei, né l'uno né l'altro potevano aver origine, e di fatto non l'ebbero, se non nell'immaginazione di alcuni Occidentali che vollero farsi gli interpreti di quel che non capivano. L'interpretazione naturalistica rovescia in modo vero e proprio i rapporti normali: un fenomeno naturale può, al modo di qualsiasi altra cosa d'ordine sensibile, venir assunto a simboleggiare un'idea o un principio, e il simbolo non ha senso o ragion d'essere che in quanto è d'ordine inferiore a ciò che viene simboleggiato. In ugual modo è un'indubbia tendenza generale e naturale dell'uomo quella di servirsi della forma umana nel simbolismo; ma questo, che in sé non presta fianco a maggiori obiezioni di quante ne provochi l'uso d'uno schema geometrico o di qualunque altro mezzo di rappresentazione, non è affatto antropomorfismo, fintanto che l'uomo non venga tratto in inganno dalla raffigurazione che ha adottato. Né in Cina né in India nulla accadde mai di analogo a ciò che avvenne in Grecia, e i simboli di figura umana, tuttavia d'uso corrente, non diventarono mai degli “idoli”. Sempre a tal proposito si potrebbe far notare quanto il simbolismo si opponga alla concezione occidentale dell'arte: nulla vi è di meno simbolico dell'arte greca, e niente è più simbolico delle arti orientali; ma là dove l'arte non è, tutto sommato, che un mezzo d'espressione e in qualche modo il veicolo di certe concezioni intellettuali, essa non può evidentemente venir considerata come fine a se stessa, ciò che può accadere soltanto presso i popoli a sentimentalità predominante. Soltanto a questi popoli è naturale l'antropomorfismo, ed è notevole il fatto che, per la stessa ragione, sono proprio questi i popoli presso i quali ha potuto aver origine la prospettiva propriamente religiosa; d'altra parte la religione stessa ha sempre cercato di reagire contro la tendenza antropomorfa, e, come principio, di combatterla, quand'anche poi la sua

concezione, quando più quando meno distorta nella mentalità popolare, contribuisse invece talvolta di fatto a farla sviluppare. I popoli chiamati semitici, come gli Ebrei e gli Arabi, sono sotto questo aspetto da accostare ai popoli occidentali: non ci sarebbe infatti altra ragione da attribuire all'interdizione dei simboli di figura umana comune al Giudaismo e all'Islamismo, con la sola restrizione che nell'ultimo dei due essa non venne mai applicata rigorosamente dai Persiani per i quali l'uso di tali simboli presentava minor pericolo perché, più orientali degli Arabi e inoltre appartenenti a una razza del tutto diversa, erano meno facile preda dell'antropomorfismo.

Queste ultime considerazioni ci conducono direttamente a chiarire l'idea di "creazione": tale concezione anch'essa estranea agli Orientali (se si fa eccezione dei Musulmani) almeno quanto fu alla stessa antichità greco-romana, si dimostra specificamente giudaica all'origine; il termine che la designa è sì latino nella sua forma, ma non nell'accezione che ha ricevuto nel Cristianesimo, giacché creare voleva in origine significare soltanto "fare", significazione che sempre permase, in sanscrito, alla radice verbale "kri", alla quale il termine è identico; si trattò di un cambiamento profondo di significato, e simile è il caso, come già dicemmo, del termine "religione". È evidente che l'idea è passata dal Giudaismo nel Cristianesimo e nell'Islamismo; quanto alla sua ragione d'essere essenziale, essa è in fondo la medesima della proibizione dei simboli antropomorfi. Infatti la tendenza a concepire Dio quale "un essere" più o meno analogo agli esseri individuali, e particolarmente agli esseri umani, deve avere come corollario naturale, dovunque essa esista, la tendenza ad attribuirgli una funzione semplicemente "demiurgica", intendendo con ciò un'azione esplicantesi su una "materia" supposta a lui esteriore, qual è il modo d'azione proprio degli esseri individuali. In tali condizioni era necessario, per difendere la nozione dell'unità e dell'infinità divine, affermare espressamente che Dio ha "fatto il mondo dal nulla", vale a dire, in altri termini, da nulla che gli fosse esteriore e la cui presupposizione avrebbe come effetto di limitarlo dando origine a un dualismo irresolubile. L'eresia teologica non è dunque in questo caso che l'espressione di un controsenso

metafisico, com'è d'altronde il caso abituale; ma il pericolo, inesistente per la metafisica pura, diventava ben reale nella prospettiva religiosa, perché l'assurdità sotto tal forma derivata non assumeva più un aspetto così evidente. La concezione teologica della “creazione” è una traduzione appropriata della concezione metafisica della “manifestazione universale”, e quella che meglio si adatta alla mentalità dei popoli occidentali; non si può però stabilire equivalenza tra le due, giacché tra di esse intercorre tutta la differenza delle prospettive a cui rispettivamente si riferiscono: ecco un nuovo esempio che giunge a sostegno di quanto esponemmo nel capitolo precedente.

8. PENSIERO METAFISICO E PENSIERO FILOSOFICO

Abbiam detto che la metafisica, profondamente separata dalla scienza, non meno separata è anche da tutto ciò che gli Occidentali, soprattutto moderni, designano col nome di filosofia, sotto il quale si trovano del resto riuniti elementi della più grande eterogeneità, se non addirittura incompatibili. Poco importa qui l'intenzione prima che i Greci possono aver voluto racchiudere nella parola filosofia, la quale agli inizi sembra aver compreso ogni conoscenza umana, nei limiti almeno entro i quali essi erano in grado di concepirla; noi intendiamo occuparci esclusivamente di ciò che sotto questa denominazione esiste attualmente di fatto. Tuttavia è utile far notare prima di tutto che anche quando vi fu in Occidente metafisica vera, si cercò sempre di mescolarla a considerazioni procedenti da angoli visuali speciali e contingenti per farla con esse rientrare in un assieme portante il nome di filosofia; ciò dimostra che i caratteri essenziali della metafisica, con le distinzioni profonde che essi coinvolgono, non vi furono mai fatti risaltare con sufficiente chiarezza. Potremmo dire di più: trattare la metafisica come un ramo della filosofia, ponendola sullo stesso piano di cose relative qualsiasi, o definendola, come fece Aristotele, “filosofia prima”, rivela un essenziale disconoscimento del suo carattere di universalità; il tutto assoluto non può essere parte di qualcosa, e ciò che è universale non può venir racchiuso o compreso in checchessia. Da solo, questo fatto è dunque già segno evidente del carattere d'incompletezza della metafisica occidentale, la quale in fondo si riduce alla dottrina di Aristotele e degli scolastici, giacché, ad eccezione di considerazioni frammentarie che si possono ritrovare sparse qua e là, o di cose non conosciute in modo sufficientemente sicuro, non si incontra in Occidente, per lo meno a partire dall'antichità classica, nessun'altra dottrina veramente metafisica, sia pure con le restrizioni rese necessarie

dalla mescolanza con elementi contingenti scientifici teologici o d'altra natura; dei filosofi alessandrini non parleremo, perché su di loro agirono direttamente influenze orientali.

Esaminando la filosofia moderna nel suo insieme possiamo dire, e ciò in modo generale, che il suo modo di guardare alle cose non presenta nessuna differenza realmente essenziale da quello della scienza: si tratta in entrambi i casi d'un punto di vista razionale, o che per lo meno tale pretende di essere, e ogni conoscenza che si rinchiude nella sfera della ragione, venga essa gratificata del titolo di filosofica o no, è una conoscenza di carattere propriamente scientifico; se mira ad essere qualcos'altro essa perde di conseguenza ogni valore anche relativo, perché si attribuisce così una portata che non può avere legittimamente: si tratterà in tal caso di ciò che può essere chiamato pseudometafisica. D'altronde la distinzione tra sfera filosofica e sfera scientifica è ancor meno giustificata, in quanto la prima comprende tra i suoi molteplici elementi scienze che sono tanto speciali e ristrette quanto qualsiasi altra, senza nessun carattere che possa distinguerle in modo tale da accordar loro una posizione privilegiata; scienze simili, come la psicologia o la sociologia, per fare qualche esempio, vengono chiamate filosofiche esclusivamente per un'abitudine che non si fonda su nessuna ragione logica; la filosofia non ha quindi, tutto sommato, che un'unità solo apparente, o storica se si vuole, senza che esistano ragioni ben definite perché non sia invalsa o si sia conservata l'abitudine di farvi rientrare quante altre scienze si vogliano. Per di più, scienze che a una certa epoca venivano considerate filosofiche, tali non sono più ai nostri giorni, ed è bastato per esse assumere maggior sviluppo per uscire da simile insieme mal definito, senza tuttavia che la loro natura sia cambiata minimamente; nel fatto che alcune di esse vi permangano ancora non si deve veder altro che un vestigio dell'estensione che i Greci all'inizio avevano dato alla filosofia, la quale effettivamente dovette comprendere tutte le scienze.

Ciò detto, risulta evidente che la vera metafisica non può avere maggiori rapporti, né rapporti di natura diversa, per esempio con la psicologia, di quanti ne abbia con la fisica o la fisiologia: si tratta infatti, ed esattamente allo stesso titolo, di scienze della natura, di scienze fisiche, cioè, nel senso originale

e generale della parola. A maggior ragione la metafisica non può dipendere in nessun modo da una di queste scienze speciali: pretendere di darle un fondamento psicologico, come vorrebbero certi filosofi i quali non hanno altra attenuante oltre quella di ignorare completamente cos'essa sia in realtà, è voler far dipendere ciò che è universale da ciò che è individuale, ovvero il principio dalle sue più o meno indirette e lontane conseguenze, e sotto un altro riguardo vuol dire pure incamminarsi fatalmente verso una concezione antropomorfica, perciò propriamente anti-metafisica.

La metafisica dev'essere necessariamente sufficiente a se stessa, trattandosi della sola conoscenza veramente immediata, e non può esser fondata su nessun'altra cosa perché essa è la conoscenza dei principi universali dai quali tutto il resto discende, compresi gli oggetti di tutte le scienze, che queste ultime però isolano dai principi per prenderli in considerazione secondo le loro prospettive particolari; ciò è d'altronde perfettamente legittimo da parte delle scienze, giacché esse non potrebbero agire in modo diverso e ricollegare i loro oggetti a principi universali senza uscire dai confini delle loro sfere proprie.

Quest'ultima osservazione prova altresì che non è assolutamente possibile fondare direttamente le scienze sulla metafisica: la relatività stessa dei loro punti di vista sta ad assicurar loro, sotto questo riguardo, una certa qual autonomia il cui disconoscimento non può aver altro risultato che di provocare urti proprio dove normalmente non dovrebbero essercene; un simile errore, che pesa gravemente su tutta la filosofia moderna, fu commesso all'inizio da Cartesio, il quale d'altronde non ebbe a fare che della pseudometafisica e per di più non se ne interessò che come ad una introduzione alla sua fisica, alla quale egli credeva con ciò di dare fondamenti più solidi.

Venendo ora alla logica, il caso è un po' diverso da quello delle scienze che abbiamo finora esaminato e che possono essere tutte dette sperimentali, avendo come fondamento i dati dell'osservazione. La logica è anch'essa una scienza speciale, consistendo essenzialmente nello studio delle condizioni proprie all'intendimento umano; ha però un legame più diretto con la metafisica perché quelli che vengono chiamati i principi

logici non sono che l'applicazione e la specificazione in un determinato dominio dei veri principi, di carattere universale; nei loro confronti può dunque essere effettuata una trasposizione dello stesso genere di quella di cui noi indicammo la possibilità a proposito della teologia. La stessa osservazione può farsi per le matematiche: queste ultime, anche se di portata ristretta perché confinate in modo esclusivo nel solo dominio della quantità, applicano al loro speciale oggetto principi relativi che possono venir considerati una determinazione immediata nei confronti di certi principi universali. In tal modo la logica e le matematiche sono in tutta la sfera delle scienze quel che può offrire di più quanto a reali rapporti con la metafisica; resta inteso però che, poiché rientrano nella definizione generale della conoscenza scientifica, vale a dire nei confini della ragione e nella sfera delle concezioni individuali, esse sono ancora profondamente separate dalla metafisica pura. Tale separazione fa sì che non si possa accordare un valore effettivo a prospettive che si presentano come più o meno miste, tra la logica e la metafisica, quali le "teorie della conoscenza" che tanta importanza hanno assunto nella filosofia moderna; ridotte a quanto possono contenere di legittimo, simili teorie non sono che pura e semplice logica, e quando e dove abbiano la pretesa di andare oltre la logica non sono più che fantasie pseudometafisiche senza la minima consistenza. In una dottrina tradizionale la logica non può occupare che il posto d'un ramo di conoscenza secondario e subordinato, ed infatti proprio questo accade sia in Cina che in India; similmente alla cosmologia, il cui studio fu conosciuto anche dal medio evo occidentale ma che la filosofia moderna ignora, essa non è, tutto sommato, che un'applicazione dei principi metafisici a un punto di vista speciale e in un determinato dominio; avremo d'altronde occasione di riparlare a proposito delle dottrine indù.

Quanto abbiamo detto dei rapporti tra metafisica e logica può aver alquanto stupito coloro che sono abituati a pensare che la logica domini in un certo senso ogni possibile conoscenza, giacché qualsiasi speculazione, di qualunque genere essa sia, può esser valida solo a condizione di conformarsi rigorosamente alle sue leggi; tuttavia è evidente

che la metafisica, sempre a causa della sua universalità, come non può dipendere da nessun'altra scienza, nemmeno dovrà dipendere dalla logica, e si può aggiungere che simile errore deriva dal fatto di non saper intendere la conoscenza se non nella sfera della ragione. Occorre soltanto far qui una distinzione tra la metafisica in se stessa, quale concezione intellettuale pura, e la sua esposizione formulata: mentre la prima sfugge nel modo più totale alle limitazioni individuali e perciò alla ragione, la seconda, nella misura in cui è possibile, non può consistere che in una sorta di traduzione delle verità metafisiche in modo discorsivo e razionale, giacché la costituzione stessa d'ogni linguaggio umano non permette che possa avvenire altrimenti. La logica, come le matematiche, è esclusivamente una scienza di ragionamento; l'esposizione metafisica può rivestire un carattere analogo nella sua forma, ma nella forma soltanto, e se essa deve conformarsi per conseguenza alle leggi della logica, la ragione di ciò è che queste leggi stesse hanno un fondamento metafisico essenziale, in mancanza del quale sarebbero prive d'ogni valore; occorre però allo stesso tempo che questa esposizione, per avere una portata metafisica reale, venga sempre formulata in modo tale da lasciare aperte, come già indicammo, possibilità di concezione illimitate come il dominio stesso della metafisica.

Per quanto riguarda la morale, trattando della prospettiva religiosa abbiamo in parte detto cosa se ne possa pensare, riservandoci però allora di tornare sulla sua concezione filosofica, e ciò perché quest'ultima è nettamente diversa dalla concezione che di essa si ha in religione. In tutta la sfera della filosofia non c'è nulla che sia più relativo e contingente della morale; veramente non si tratta nemmeno più di conoscenza, sia pure di tipo ristretto, bensì semplicemente di un insieme di considerazioni più o meno coerenti il cui scopo e la cui portata sono esclusivamente pratici anche se, pure a questo riguardo, ci si facciano troppo sovente illusioni. Di fatto, in morale non si tratta d'altro che di formulare regole applicabili all'azione umana, la ragion d'essere delle quali risiede tutta quanta nella sfera sociale, giacché regole di questa fatta non potrebbero aver senso se non tenendo conto che gli individui umani vivono in società e formano collettività più o meno organizzate; per di più esse vengono formulate ponendosi da un

angolo visuale speciale, il quale invece di mantenersi esclusivamente sociale come avviene presso gli Orientali, è specificamente morale, e come tale è sconosciuto alla maggior parte dell'umanità. Vedemmo già come questo punto di vista possa introdursi nelle concezioni religiose in grazia del ricollegamento della sfera sociale a una dottrina che abbia subito l'influenza di elementi sentimentali; ma, a parte questo caso, non è troppo chiaro quale possa esserne la giustificazione. Fuori della prospettiva religiosa che dà un senso alla morale, tutto ciò che a quest'ordine si riferisce dovrebbe secondo logica ridursi a un insieme di pure e semplici convenzioni, stabilite e osservate all'unico scopo di rendere la vita in società possibile e sopportabile; naturalmente, riconosciuto così francamente questo carattere di convenzionalità e accettato, scomparirebbe con ciò stesso la morale filosofica. È la sentimentalità che anche qui interviene, la quale per trovar modo di soddisfare i suoi bisogni particolari fa di tutto per far passare le convenzioni di cui dicevamo per ciò che non sono: di qui tutto uno spiegamento di considerazioni diverse, alcune delle quali dichiaratamente sentimentali tanto nella forma che nel contenuto, altre nascoste sotto apparenze più o meno razionali. E d'altronde se la morale, come tutto ciò che riguarda le contingenze sociali, varia moltissimo secondo i tempi e i paesi, le teorie morali che compaiono in un'area determinata, per quanto opposte possano apparire, tendono tutte a giustificare certe regole pratiche, le quali sono sempre quelle che comunemente si possono osservare in quella medesima area; ciò dovrebbe bastare a provare che simili teorie sono prive d'ogni reale valore, costruite come sono "après coup" da ogni filosofo per mettere la propria condotta e quella dei suoi simili, o anche soltanto di quelli che sono a lui più vicini, in accordo con le proprie idee e soprattutto con i propri sentimenti. È notevole il fatto che il nascere di simili teorie morali si verifica soprattutto in epoche di decadenza intellettuale, e ciò indubbiamente perché tale decadenza è correlativa, o subordinata, all'espansione del sentimentalismo, e perché dandosi così a speculazioni illusorie si conserva per lo meno l'apparenza del pensiero, che manca; un fenomeno del genere si produsse in modo particolare presso i Greci quando la loro

intellettualità ebbe dato, con Aristotele, tutto quel che poteva dare: per le scuole filosofiche posteriori, tali quelle degli Epicurei e degli Stoici, tutto fu subordinato al punto di vista morale, e fu ciò che procurò loro il favorevole successo riscosso presso i Romani, per i quali ogni speculazione più elevata sarebbe stata troppo difficilmente accessibile. Lo stesso carattere si riscontra all'epoca attuale, in cui il "moralismo" diventa stranamente invadente, ma questa volta a causa del processo degenerativo del pensiero religioso, come ben dimostra il caso del Protestantesimo; ed è in fondo naturale che popoli dalla mentalità esclusivamente pratica, la cui civiltà è soltanto materiale, cerchino di soddisfare le loro aspirazioni sentimentali con il falso misticismo che ha una delle sue espressioni nella morale filosofica.

Abbiamo passato in rassegna tutti i rami della filosofia che abbiano caratteri ben definiti; ma oltre ad essi esistono nel pensiero filosofico ogni sorta d'elementi piuttosto mal definiti che appaiono difficili da far rientrare in qualcuno di questi rami e il cui legame non è costituito da nessuna caratteristica propria della loro natura, ma soltanto dal fatto di essere raggruppati in una stessa concezione sistematica. Per questa ragione è opportuno, dopo aver separato in modo completo la metafisica dalle differenti scienze chiamate filosofiche, distinguerla ancora, e non meno profondamente, dai sistemi filosofici, una delle ragioni più comuni dell'esistenza dei quali è, come dicemmo, la pretesa all'originalità intellettuale; l'individualismo affermantesi in tale pretesa è evidentemente contrario allo spirito tradizionale e altrettanto incompatibile con qualsiasi concezione di reale valore metafisico. La metafisica pura esclude il sistema in modo essenziale, perché qualsiasi sistema ha le caratteristiche di una concezione chiusa e limitata, ciò che è assolutamente incompatibile con l'universalità della metafisica; inoltre, un sistema filosofico è sempre il sistema di qualcuno, ossia una costruzione il cui valore non può essere che esclusivamente individuale. Per di più tutti i sistemi sono necessariamente fondati su premesse speciali e relative, e di essi si può dire che non sono se non lo sviluppo di un'ipotesi, mentre la metafisica, la quale ha carattere di certezza assoluta, non ammette nulla d'ipotetico. Non vogliamo con ciò dire che i sistemi non possano contenere

una certa parte di verità per ciò che riguarda questo o quel punto determinato; è in quanto sistemi che essi sono illegittimi, ed è alla forma sistematica in sé che è imputabile la radicale falsità di simili concezioni prese nel loro insieme. A ragione Leibnitz diceva che “ogni sistema è vero per quel che afferma e falso per ciò che nega”, vale a dire in fondo che esso è tanto più falso quanto maggiormente ristretto, o, il che vuol dire la stessa cosa, maggiormente sistematico, giacché una concezione di questo genere conclude inevitabilmente per la negazione di quanto è incapace di contenere; sennonché, ad essere coerenti, questa osservazione così come si applica agli altri filosofi si deve applicare a Leibnitz stesso, nella misura in cui la sua concezione si presenta anch'essa come un sistema; d'altronde tutto ciò che è contenuto di vera metafisica nella concezione di Leibnitz è tratto dalla scolastica, e sovente snaturato, per di più, perché mal compreso. Quanto alla verità di ciò che un sistema afferma, non è che essa sia il risultato di un “eclettismo” qualsivoglia; con ciò si deve intendere solamente che un sistema è vero nella misura in cui resta aperto su possibilità meno limitate, il che è d'altronde evidente, ma porta con sé, precisamente, la condanna del sistema in quanto tale. La metafisica, al di fuori e al di là di ogni relatività, le quali appartengono tutte all'ordine individuale, sfugge con ciò stesso ad ogni tentativo di rinchiuderla in un sistema, così come, per la stessa ragione, non si lascia rinchiudere in nessuna formula.

È ora più facile capire cosa noi intendiamo esattamente per pseudo-metafisica: si tratta di tutto ciò che, nei sistemi filosofici, si presenti con pretese metafisiche completamente ingiustificate a causa della stessa forma sistematica, la quale basta da sola a privare le considerazioni di questo genere di ogni valore reale. Alcuni dei problemi che il pensiero filosofico si pone abitualmente appaiono anzi privi, non soltanto di ogni importanza, ma addirittura d'ogni significato; si tratta di tutta una congerie di questioni che non si reggono che su equivoci o su confusioni di angoli visuali, che devono in fondo la loro esistenza al solo fatto di esser state mal poste, e che non avrebbero affatto avuto ragione di porsi; in molti casi basterebbe dunque metterne a fuoco l'enunciato perché esse scomparissero senz'altro, ma la filosofia ha al contrario il

massimo interesse a conservarle perché è soprattutto di equivoci che vive. Altre questioni esistono però, riferentisi ai più diversi ordini di idee, che possono aver ragione di porsi, ma la cui enunciazione precisa ed esatta comporterebbe la soluzione pressoché immediata, essendo la loro difficoltà molto più verbale che reale; ad ogni modo, anche se tra queste questioni ve n'è qualcuna la cui natura sarebbe tale da poterle conferire un certo valore metafisico, esso va perduto interamente con la sua inclusione in un sistema, giacché non è sufficiente che una questione sia di natura metafisica, ma bisogna ancora che, riconosciuta per tale, essa venga presa in esame e trattata in modo metafisico. È infatti evidente che una stessa questione può esser trattata tanto da un angolo visuale metafisico, quanto da qualunque altro punto di vista; le considerazioni che la maggior parte dei filosofi hanno creduto bene di fare intorno a ogni sorta di cose possono perciò essere più o meno interessanti in sé, ma non hanno in ogni caso niente di metafisico. È quanto meno spiacevole che la mancanza di chiarezza propria del pensiero occidentale, che si rivela così nelle concezioni come nel loro modo d'espressione, provocando discussioni che si trascinano indefinitamente senza possibilità di soluzione, lasci libero il campo a una gran quantità di ipotesi che certamente possono, a diritto, venir dette filosofiche, ma che niente assolutamente hanno di comune con la vera metafisica.

Possiamo ancora far notare, a questo proposito, e parlando in modo generale, che le questioni che nascono per così dire incidentalmente e non presentano che un interesse particolare e momentaneo, come molte di quelle che si possono trovare nella storia della filosofia moderna, sono per ciò stesso palesemente prive di qualsiasi carattere metafisico, tale carattere non essendo altro che l'universalità; d'altronde le questioni di questo genere appartengono generalmente alla categoria dei problemi la cui esistenza è del tutto artificiale. Ha carattere veramente metafisico, ripetiamo, soltanto ciò che è assolutamente stabile, permanente, indipendente da ogni contingenza e in particolare dalle contingenze storiche; è metafisico ciò che non muta, ed è l'universalità propria della metafisica a originare la sua unità essenziale, che esclude la molteplicità dei sistemi filosofici così come esclude quella dei

dogmi religiosi ed è causa della sua immutabilità profonda.

Da ciò che precede discende inoltre che la metafisica è senza nessun rapporto con tutte quelle concezioni che, come l'idealismo, il panteismo, lo spiritualismo, il materialismo, sono segnate dal carattere sistematico del pensiero filosofico occidentale; e questa osservazione è tanto più opportuna a questo punto, ché una delle manie comuni agli orientalisti è proprio di volere a ogni costo far rientrare il pensiero orientale in questi schemi ristretti, che per esso non sono assolutamente fatti; più tardi dovremo segnalare in modo speciale l'abuso che si fa di queste vane etichette, o per lo meno di qualcuna di esse. Su di un solo punto vogliamo insistere per il momento: la disputa fra lo spiritualismo e il materialismo, attorno alla quale ruota quasi tutto il pensiero filosofico da Cartesio in poi, non tocca per nulla la metafisica pura; si tratta piuttosto d'un esempio di quelle questioni transitorie a cui facevamo allusione più sopra. Di fatto il dualismo "spirito-materia" non si era mai posto come assoluto e irriducibile prima della concezione cartesiana; gli antichi, e particolarmente i Greci, non possedevano nemmeno la nozione di "materia" nel senso moderno di questa parola, così come non la possiedono ancora attualmente la maggior parte degli Orientali: in sanscrito non esiste nessuna parola che corrisponda a tale nozione, anche soltanto approssimativamente. La concezione di una dualità di questo genere ha l'unico merito di rappresentare abbastanza bene l'apparenza esteriore delle cose; ma precisamente perché non tocca che le apparenze essa è solo superficiale, e ponendosi, come fa, da un angolo visuale speciale esclusivamente individuale, essa diviene negatrice di ogni metafisica dal momento in cui le si vuole attribuire un valore assoluto affermando l'irriducibilità dei suoi due termini, affermazione nella quale il dualismo propriamente detto consiste. D'altra parte è da vedersi, in questa opposizione dello spirito e della materia, non altro che un caso particolarissimo di dualismo, poiché i due termini dell'opposizione potrebbero essere del tutto diversi dai precedenti due principi relativi, e sarebbe addirittura possibile concepire, secondo la stessa prospettiva ma usando di determinazioni diverse e più o meno speciali, una indefinità di coppie di termini correlativi differenti da quella da noi esaminata. In via del tutto generale

il carattere distintivo del dualismo è di arrestarsi a un'opposizione tra due termini più o meno particolari, opposizione che a un certo livello esiste senza dubbio in modo ben reale, e costituisce la parte di verità contenuta nel dualismo; ma dichiarando questa opposizione irriducibile e assoluta, mentre essa è soltanto relativa e contingente, il dualismo impedisce a se stesso di passare di là dai due termini che ha posto in tal modo uno di fronte all'altro, ed in tal modo si ritrova limitato da ciò stesso che fa di esso un sistema. Qualora tale limite non sia accettato e si voglia risolvere l'opposizione a cui il dualismo si tiene ostinatamente aggrappato, soluzioni diverse possono affacciarsi; prime, ne troviamo due infatti nei sistemi filosofici che possiamo classificare sotto la denominazione comune di monismo. Si può dire che il monismo è caratterizzato in modo essenziale da questo, che, non ammettendo l'irriducibilità assoluta e volendo andar oltre l'opposizione apparente, crede di poterci riuscire riducendo uno dei due termini all'altro; se, in particolare, si tratta dell'opposizione di spirito e materia, si avrà da una parte il monismo spiritualista, il quale pretende di ridurre la materia a spirito, e dall'altra il monismo materialista, che pretende al contrario di ridurre lo spirito a materia. Il monismo, qualunque esso sia, ha ragione di ammettere che non vi è opposizione assoluta, giacché così facendo risulta meno rigorosamente limitato del dualismo, e per lo meno può esser inteso come uno sforzo di penetrazione maggiore verso il fondo delle cose; se non che gli accade quasi fatalmente di cadere in un altro difetto, e di trascurare completamente, quando non di negare, l'opposizione, la quale, anche se non è che un'apparenza, non perciò è meno meritevole di venir considerata come tale; anche qui è l'esclusività del sistema che è il primo dei suoi difetti. D'altronde, volendo ridurre direttamente uno dei due termini all'altro non si può mai uscire completamente dall'alternativa posta dal dualismo, poiché nulla viene a emergere che sia al di fuori di quegli stessi due termini che da esso erano stati posti come principi fondamentali; anzi si potrebbe addirittura chiedersi, giacché questi due termini sono correlativi, se l'uno conserva la propria ragion d'essere senza l'altro, e se è logico conservare l'uno quando si sopprime l'altro. Inoltre, ci si trova così di fronte a due soluzioni che in fondo si equivalgono

molto più di quel che non sembri se si resta alla superficie delle cose: che il monismo spiritualista affermi che tutto è spirito, e il monismo materialista che tutto è materia, ciò non ha in conclusione che un'importanza molto ridotta, tanto più che ciascuno dei due viene a trovarsi obbligato ad attribuire al principio che mantiene le proprietà più essenziali del principio che sopprime. Si comprenderà facilmente come, su simile terreno, la discussione tra spiritualisti e materialisti deva ben presto degenerare in una pura e semplice controversia di parole; in realtà le due opposte soluzioni moniste non sono che le due facce d'una doppia soluzione, in sé al tutto insufficiente. È a questo punto che un'altra soluzione deve intervenire; ma, mentre col dualismo e con il monismo non si trattava che di due tipi di concezioni sistematiche di carattere semplicemente filosofico, ora si tratterà d'una dottrina che al contrario si pone da un angolo visuale metafisico, la quale per conseguenza nella filosofia occidentale non ricevette nessuna denominazione e non poté che passare ignorata. Designeremo questa dottrina coll'appellativo di “non-dualismo”, o meglio ancora come la “dottrina della non-dualità”, volendo tradurre nel modo più esatto possibile il termine sanscrito “adwaita-vada”, il quale non ha equivalente abituale in nessuna lingua europea; la prima di queste due espressioni ha la prerogativa d'essere più breve della seconda, perciò ce ne serviremo volentieri, e tuttavia presenta un'inconveniente, dovuto alla presenza dell'uscita in “ismo” la quale, nel linguaggio filosofico, è abitualmente usata nella denominazione dei sistemi; sarebbe però possibile, questo è vero, sostenere che la negazione si riferisce alla parola “dualismo” nel suo insieme, vale a dire in quanto comprendente la propria terminazione, intendendo che la negazione va precisamente applicata al dualismo come concezione sistematica. Pur non ammettendo, come il monismo, alcuna irriducibili assoluta, il “non-dualismo” differisce da essa profondamente perché non pretende affatto, con ciò, che uno dei due termini sia riducibile all'altro così semplicemente; essa li considera l'uno e l'altro simultaneamente nell'unità di un principio comune, di carattere più universale, nel quale essi sono entrambi contenuti non più come opposti, ma quali complementari, per una specie di polarizzazione che non compromette assolutamente l'unità

essenziale del loro principio comune. In tal modo l'intervento del punto di vista metafisico ha come effetto di risolvere immediatamente l'apparente opposizione (e solo il suo intervento può del resto avere questo effetto), quando il punto di vista filosofico rivela invece la sua impotenza a ciò; e quel che è vero per la distinzione spirito-materia è ugualmente vero per qualsiasi altra distinzione tra tutte quelle che in modo analogo si potrebbero stabilire fra aspetti più o meno speciali dell'essere, e che sono in molteplicità indefinita. La ragione che permette di prendere in tal modo in esame in simultaneità tutta l'indefinità delle possibili distinzioni di questo genere, le quali sono tutte in ugual modo vere e legittime dai loro punti di vista rispettivi, è che non si è più prigionieri in uno schema sistematico ridotto a una sola di tali distinzioni, a esclusione di tutte le altre; il "non-dualismo" è così l'unico tipo di dottrina che sia consono all'universalità della metafisica. I diversi sistemi filosofici possono in generale richiamarsi, sotto l'uno o l'altro aspetto, o al dualismo o al monismo; ma il "non-dualismo" solo, di cui abbiamo appena indicato il principio, è in grado di oltrepassare immensamente la portata di ogni filosofia, perché esso solo è propriamente e puramente metafisico nella propria essenza, o, detto in altri termini, esso solo è espressione del carattere più essenziale e più fondamentale della metafisica,

Se abbiamo creduto necessario che queste osservazioni avessero l'ampiezza notevole che di fatto abbiamo loro dato, ciò fu causato dall'ignoranza in cui l'Occidente si trova comunemente nei confronti di tutto ciò che riguarda la vera metafisica, e dal fatto che le considerazioni da noi esposte hanno con l'oggetto della nostra trattazione un legame molto diretto, checché se ne possa pensare, poiché il centro unico di tutte le dottrine d'Oriente è la metafisica, così che nulla si può comprendere di esse se prima non si sia acquisita di ciò che è la metafisica una nozione almeno sufficiente a evitare ogni possibile confusione. Mettendo in rilievo tutta la differenza che separa un pensiero metafisico da un pensiero filosofico, abbiamo inteso far vedere come i problemi classici della filosofia, anche quelli da essa considerati i più generali, non occupino rigorosamente nessun posto nei confronti della metafisica pura: la trasposizione, il cui effetto è d'altronde

quello di far apparire il senso profondo di talune verità, fa svanire in nulla questi pretesi problemi, ciò che precisamente dimostra come essi non abbiano nessun significato profondo. D'altra parte questa trattazione ci ha dato occasione di accennare al significato del concetto di “non-dualità”, la cui comprensione, essenziale ad ogni metafisica, non meno lo è per l'interpretazione più particolare delle dottrine indù; e ciò è naturale, dal momento che queste dottrine sono di essenza puramente metafisica.

Faremo ancora un rilievo, di capitale importanza; non soltanto la metafisica non può venir costretta dalla considerazione di una qualunque dualità d'aspetti complementari dell'essere, si tratti di aspetti specialissimi come la spirito e la materia, o al contrario di aspetti quanto mai universali, come quelli che possono venir designati dai termini “essenza” e “sostanza”, ma nemmeno essa potrebbe esser costretta dal concetto dell'essere puro in tutta la sua universalità, e ciò perché essa non deve esser costretta e limitata assolutamente da nulla. Non si può, come fece Aristotele, definire in modo esclusivo la metafisica come “conoscenza dell'essere”: tale è propriamente l'ontologia, la quale se indubbiamente è di competenza della metafisica, tuttavia non per ciò è tutta la metafisica; è sotto questo riguardo che tutto quel che di metafisica v'è stato in Occidente è sempre rimasto incompleto e insufficiente, così come sotto un altro aspetto che indicheremo più avanti. L'essere non è in realtà il più universale di tutti i principi, ciò che sarebbe necessario perché la metafisica si riducesse all'ontologia, e la ragione di ciò consiste in questo, che pur essendo la più primordiale di tutte le determinazioni possibili esso è tuttavia già una determinazione, e ogni determinazione è una limitazione, alla quale la prospettiva metafisica non può arrestarsi. D'altronde un principio è evidentemente tanto meno universale quanto più è determinato, e perciò relativo; si può dire che, in modo in qualche sorta matematico, un “più” determinativo equivale a un “meno” metafisico. Questa indeterminazione assoluta dei principi più universali, di quelli perciò di cui si deve tener conto prima di tutti gli altri, è causa di difficoltà abbastanza serie, non quanto alla concezione, salvo forse per coloro che non ci sono abituati, ma per lo meno

quanto all'esposizione delle dottrine metafisiche, e spesso obbliga a servirsi esclusivamente di espressioni che nella loro forma esteriore sono puramente negative. È a causa di ciò, per esempio, che l'idea dell'Infinito, la quale è in realtà la più positiva di tutte, poiché l'Infinito non può essere che il tutto assoluto, ciò che non essendo limitato da nulla nulla lascia fuori di sé, quest'idea dicevamo, non può essere espressa che da un termine di forma negativa, perché nel linguaggio ogni affermazione diretta è per natura di cose l'affermazione di qualcosa, ovvero un'affermazione particolare e determinata; ma la negazione di una determinazione o di una limitazione è propriamente la negazione di una negazione, e perciò una vera e propria affermazione, così che la negazione di ogni determinazione equivale in fondo all'affermazione assoluta e totale. Quel che diciamo dell'idea d'Infinito potrebbe applicarsi anche a molte nozioni metafisiche di estrema importanza, ma questo esempio è sufficiente per quanto ci proponiamo di far capire in questa occasione; del resto non bisogna mai dimenticare che la metafisica pura è in se stessa assolutamente indipendente da tutte le terminologie più o meno imperfette delle quali cerchiamo di rivestirla per farla più accessibile alla nostra comprensione.

9. ESOTERISMO ED EXOTERISMO

Abbiamo incidentalmente accennato, nel corso delle considerazioni preliminari, alla distinzione abbastanza generalmente conosciuta che esistette in alcune, se non in tutte, le scuole filosofiche dell'antica Grecia; alla distinzione cioè tra due aspetti d'una stessa dottrina, uno più interiore e l'altro più esteriore: è tutto qui il significato letterale dei due termini. L'exoterismo, che comprendeva ciò che è più elementare, più facilmente comprensibile, e di conseguenza tale da poter essere messo più largamente alla portata di tutti, era il solo ad essere espresso nell'insegnamento scritto quale ci è pervenuto più o meno completamente; l'esoterismo, più profondo, d'ordine più elevato e come tale rivolgentesi ai soli discepoli regolari della scuola, preparati in modo speciale a capirlo, era oggetto d'un insegnamento esclusivamente orale, sulla natura del quale è evidente che non hanno potuto conservarsi dati molto precisi. È importante capire che, giacché non si trattava che di una sola e stessa dottrina sotto due aspetti differenti, e come a due livelli diversi di insegnamento, tali aspetti non potevano in nessun modo essere opposti e contraddittori, bensì dovevano essere complementari; l'esoterismo sviluppava e completava, dandogli un senso più profondo (il quale nell'exoterismo era contenuto per così dire solo virtualmente), quanto l'exoterismo esponeva in forma troppo vaga, troppo semplificata e talvolta più o meno simbolica; con l'aggravante che il simbolo assunse troppo spesso per i Greci quell'aspetto esclusivamente letterario e poetico che portò alla sua degenerazione in semplice allegoria. Naturalmente l'esoterismo poteva, nella stessa scuola, suddividersi a sua volta in diversi gradi d'insegnamento, di profondità variabile, e i discepoli passavano successivamente dall'uno all'altro secondo lo stato della loro preparazione, potendo spingersi più o meno lontano a misura delle loro

attitudini intellettuali; ma è tutto qui ciò che si può dire in modo certo di queste scuole.

Questa distinzione tra esoterismo ed exoterismo non si è punto mantenuta nella filosofia moderna, la quale non è veramente niente di più di ciò che esteriormente dà a vedere di essere e che, per ciò che ha da insegnare, non ha certo bisogno di alcun esoterismo, giacché tutto quanto è veramente profondo sfugge totalmente alla sua ristretta prospettiva. Si pone ora la questione di sapere se tale concezione di due aspetti complementari di una dottrina fu particolare della Grecia; a dire il vero, ci sarebbe da stupirsi se una simile divisione, che in fondo sembra abbastanza naturale nel suo principio, fosse restata così eccezionale; e infatti le cose non stanno così. Innanzi tutto, si potrebbero trovare in Occidente, e ciò fin dall'antichità, certe scuole generalmente molto chiuse e per tal motivo più o meno mal conosciute, le quali non erano affatto scuole filosofiche, e le cui dottrine si esprimevano all'esterno soltanto sotto il velo di certi simboli che dovevano parere estremamente oscuri a coloro che non ne possedevano la chiave; questa chiave veniva data soltanto agli aderenti che avevano preso determinati impegni e la cui discrezione era stata provata in modo sufficiente, insieme con la loro capacità intellettuale. Questo caso, il quale implica in modo evidente che doveva trattarsi di dottrine abbastanza profonde da essere completamente estranee alla mentalità comune, sembra essere stato frequente soprattutto nel medio evo, ed è questa una delle ragioni per le quali, quando si tratta dell'intellettualità di tale epoca, è sempre necessario far riserve su quanto poté esistere oltre a ciò che ci è conosciuto in modo sicuro; è evidente infatti che, qui come nell'esoterismo greco, molte cose sono dovute andar perdute per non esser mai state insegnate altro che oralmente, che è anche, come già indicammo, la spiegazione della perdita pressoché totale della dottrina druidica. Tra le scuole a cui abbiamo fatto allusione possiamo ricordare a modo d'esempio gli alchimisti, la dottrina dei quali era di carattere soprattutto cosmologico; la cosmologia deve del resto sempre avere come fondamento un certo insieme più o meno esteso di concetti metafisici. Si potrebbe dire che i simboli contenuti negli scritti alchimistici formino in questo caso l'exoterismo, mentre la loro interpretazione riservata

costituiva l'esoterismo; senonché la parte dell'exoterismo è allora ridottissima, e addirittura, giacché esso non ha altra ragion d'essere che in rapporto con l'esoterismo e in vista di esso, ci si potrebbe domandare se convenga ancora applicare questi due termini. Esoterismo ed exoterismo sono infatti essenzialmente correlativi, come indica la forma comparativa delle due parole, cosicché dove non v'è exoterismo non è nemmeno più il caso di parlare di esoterismo; quest'ultima designazione, se si ha interesse a conservarne il senso proprio, non può perciò servire a qualificare indistintamente qualsiasi dottrina riservata, ad uso esclusivo di una élite intellettuale.

Si potrebbe indubbiamente, ma in un'accezione molto più vasta, parlare dell'esistenza di un esoterismo e di un exoterismo in qualunque dottrina, distinguendone la concezione e l'espressione, la prima tutta interiore, di cui la seconda non è che l'esteriorizzazione; così, a rigore, ma allontanandosi dal senso abituale, si può dire che la concezione rappresenta l'esoterismo e l'espressione l'exoterismo, e ciò in modo necessario, quale risultato della natura stessa delle cose. Concepita in tal modo, ogni dottrina metafisica conterrà sempre qualcosa di esoterico, e si tratterà di quanto di inesprimibile comporta essenzialmente, come già spiegammo, ogni concezione realmente metafisica; si tratta di qualche cosa che ciascuno deve concepire da se stesso, con l'aiuto delle parole e dei simboli che a tale concezione servono semplicemente quale appoggio, e la comprensione della dottrina sarà più o meno completa e profonda a seconda della misura in cui questo qualcosa sarà effettivamente concepito. Anche nelle dottrine di altro ordine, la cui portata non si spinge fino a ciò che è realmente e assolutamente inesprimibile (ed è il “mistero” nel senso etimologico della parola), non è men vero che l'espressione non è mai del tutto adeguata al concetto, di modo che, anche se in proporzione ben minore, qualcosa d'analogo vi si produce tuttavia: capisce veramente soltanto chi sa veder più lontano delle parole, cosicché si potrebbe dire che lo “spirito” di qualsiasi dottrina è di natura esoterica, mentre la sua “lettera” è di natura exoterica. Ciò sarebbe applicabile, in modo particolare, a tutti i testi tradizionali, i quali hanno del resto molto spesso una pluralità di significati più o meno profondi che corrispondono ad

altrettante prospettive differenti; sennonché, invece di cercar di penetrare questi significati, si preferisce per solito dedicarsi a futili ricerche d'esegesi e di "critica dei testi", secondo i metodi laboriosamente composti dalla più moderna erudizione; e un tale lavoro, per quanto fastidioso sia e per quanta pazienza richieda, è molto più facile dell'altro giacché è, per lo meno, a portata di qualsiasi intelligenza.

Un notevole esempio della pluralità dei significati di cui dicevamo ci è dato dall'interpretazione dei caratteri ideografici dei quali si compone la scrittura cinese: tutti i significati di cui tali caratteri sono suscettibili possono raggrupparsi intorno a tre sensi principali, che corrispondono ai tre gradi fondamentali della conoscenza; di essi il primo è di ordine sensibile, il secondo razionale, il terzo d'ordine intellettuale puro o metafisico; uno stesso carattere potrà così, per contenerci a un caso molto semplice, venir usato analogicamente per designare il sole la luce e la verità, e soltanto la natura del contesto potrà permettere di riconoscere, secondo le applicazioni, di quale delle tre accezioni converrà servirsi; da che gli errori svariati dei traduttori occidentali. Con ciò si capirà come lo studio degli ideogrammi, la cui importanza sfugge completamente agli Europei, possa servir di base a un insegnamento veramente integrale, che permette di sviluppare e coordinare tutte le possibili concezioni su tutti i piani; tale studio potrà perciò essere adottato, sotto angoli visuali diversi, a tutti i gradi dell'insegnamento, dal più elementare al più elevato, e darà luogo di volta in volta a nuove possibilità di concezione, trattandosi di uno strumento straordinariamente appropriato all'esposizione di una dottrina tradizionale.

Torniamo ora alla questione di chiarire se la distinzione tra esoterismo ed exoterismo, intesa stavolta nel suo senso proprio, possa venire applicata alle dottrine orientali. Per cominciare, la tradizione è, nell'Islamismo, di duplice essenza, religiosa e metafisica, come già ci è occorso di dire; in questo caso si può definire esattamente come exoterico l'aspetto religioso della dottrina, il quale è di fatto il più esteriore e alla portata di tutti, e come esoterico il suo aspetto metafisico, che ne forma il senso profondo ed è d'altronde considerato come dottrina dell'élite; inutile ripetere che in questo caso la

distinzione conserva il suo significato normale, trattandosi delle due facce d'una sola e stessa dottrina. A questo proposito, è il caso di osservare che qualcosa d'analogo si ha nel Giudaismo, in cui l'esoterismo è costituito da ciò che porta il nome di Qabbalah, termine il cui significato primitivo non è nient'altro che quello di "tradizione", e che si applica allo studio delle significazioni più profonde dei testi sacri, mentre la dottrina exoterica o comune si ferma alla loro significazione più esteriore e più letterale; unica differenza, la Qabbalah è in generale meno puramente metafisica dell'esoterismo musulmano, e subisce ancora in certa misura l'influenza del punto di vista propriamente religioso, in ciò assimilabile alla parte metafisica della dottrina scolastica, insufficientemente svincolata dalle considerazioni teologiche. Nell'Islamismo invece, la distinzione delle due prospettive è quasi sempre nettissima; tale distinzione permette di osservare in questo caso meglio che in qualsiasi altro, per ciò che riguarda le relazioni tra exoterismo e esoterismo, come grazie alla trasposizione metafisica le concezioni teologiche possano acquistare un senso profondo.

Passando alle dottrine più orientali, la distinzione tra esoterismo ed exoterismo non può più esservi applicata allo stesso modo, o addirittura, in certi casi, non può più esservi applicata del tutto. Indubbiamente, per ciò che riguarda la Cina, si potrebbe dire che la tradizione sociale, comune a tutti, assume le caratteristiche di un exoterismo, mentre la tradizione metafisica, dottrina dell'élite, è, come tale, esoterica. Tuttavia, ciò non sarebbe rigorosamente esatto che a condizione di considerare queste due dottrine in rapporto alla tradizione primordiale, dalla quale entrambe derivano; sennonché esse sono invero troppo nettamente separate, nonostante la loro fonte comune, perché possano venir considerate soltanto come le due facce d'una stessa dottrina, ciò che è necessario perché si possa parlare in modo giustificato di esoterismo e di exoterismo. Una delle ragioni di tale separazione è l'assenza di quella specie di dominio misto a cui dà origine la prospettiva religiosa, nella quale si uniscono, nella misura in cui ne sono suscettibili, il punto di vista intellettuale e il punto di vista sociale, a detrimento però della purezza del primo; questa assenza non ha tuttavia sempre

conseguenze, sotto questo rispetto, così rilevanti, come dimostra l'esempio dell'India, nella quale, pur non esistendo niente di propriamente religioso, le branche della tradizione formano tuttavia un insieme unico e indivisibile.

È precisamente dell'India che ci rimane ora da parlare, ed è proprio qui che è meno possibile trovare una distinzione come quella tra esoterismo e exoterismo, perché la tradizione vi ha di fatto troppa unità per potersi presentare, nonché in due corpi di dottrina separati, nemmeno sotto due aspetti complementari di questo genere. Tutto ciò che vi si può effettivamente distinguere è la dottrina essenziale, la quale è puramente metafisica, e le sue applicazioni ai diversi piani, le quali diventano altrettanti rami secondari nei suoi confronti; ma è evidente che ciò non corrisponde affatto alla distinzione in questione. La stessa dottrina metafisica non offre altro esoterismo oltre quello che può trovarvisi nel senso più largo da noi ricordato, che è naturale ed inevitabile in ogni dottrina di questo tipo: tutti possono venire ammessi a ricevere l'insegnamento a tutti i suoi gradi, con la sola riserva di essere intellettualmente qualificati per trarne un beneficio effettivo; parliamo, beninteso, soltanto dell'ammissione a tutti i livelli dell'insegnamento, e non a tutte le funzioni, per le quali altre qualificazioni possono essere inoltre necessarie; ma, di necessità, di coloro che ricevono lo stesso insegnamento dottrinale, così come di coloro che leggono un medesimo testo, ciascuno lo capisce e lo assimila più o meno completamente, più o meno profondamente, a seconda dell'estensione delle proprie possibilità intellettuali. Per questo è del tutto improprio parlare di "Brahmanismo esoterico", come taluno ha voluto fare, che ha soprattutto applicato questa denominazione all'insegnamento contenuto nelle Upanishad; vero è che altri, parlando a sua volta di "Buddismo esoterico", ha fatto ancor peggio, presentando, come ha fatto, sotto tale etichetta concezioni esclusivamente ed eminentemente fantastiche, che non appartengono nè al Buddismo autentico nè ad alcun vero esoterismo.

In un manuale di storia delle religioni a cui abbiamo già fatto allusione e nel quale, pur se si fa notare per lo spirito con cui è stato concepito, si ritrovano molte delle confusioni comuni in tal genere di lavori, principalmente quella che

consiste nel trattare di religiose cose che in realtà non lo sono affatto, abbiamo rilevato a questo proposito l'osservazione seguente: "Un pensiero indiano trova di rado l'equivalente esatto fuori dell'India; o, per parlare con minor ambizione, modi di vedere le cose che altrove sono esoterici, individuali, straordinari, sono nel Brahmanismo, e in India, comuni, generali, normali". In fondo ciò è vero, ma richiede tuttavia qualche riserva, giacché non si potrebbero dire individuali, nè in India nè altrove, concezioni che, in quanto d'ordine metafisico, sono al contrario essenzialmente super-individuali; d'altra parte concezioni di questo genere anche se sotto forme diverse trovano il loro equivalente ovunque esista una dottrina metafisica, ovvero in tutto l'Oriente, ed è soltanto in Occidente che non c'è di fatto nulla che gli corrisponda, nemmeno lontanamente. È vero però che simili concezioni da nessuna parte sono così diffuse quanto in India, perché non si trova altro popolo che abbia così generalmente e allo stesso grado le attitudini richieste, benché queste ultime siano frequenti presso tutti gli Orientali, particolarmente i Cinesi, presso i quali la tradizione metafisica ha però conservato un carattere molto più chiuso. Ciò che in India ha dovuto contribuire maggiormente allo sviluppo di simile mentalità, dev'esser stato il carattere di pura tradizionalità dell'unità indù: a tale unità non si può partecipare realmente che per quanto si è assimilato della tradizione, e poiché in India la tradizione è d'essenza metafisica, si può dire che se ogni Indù è per natura un metafisico, gli è che dev'esserlo, in qualche modo, per definizione.

10. LA REALIZZAZIONE METAFISICA

Accennando ai caratteri essenziali della metafisica dicemmo che essa è una conoscenza intuitiva, vale a dire immediata, che si oppone perciò sotto questo aspetto alla conoscenza discorsiva e mediata di tipo razionale. Più immediata ancora dell'intuizione sensibile perché di là dalla distinzione di soggetto e oggetto che quest'ultima conserva, l'intuizione intellettuale è contemporaneamente il veicolo della conoscenza e la conoscenza stessa, ed in essa il soggetto e l'oggetto si unificano e si identificano. D'altra parte qualsiasi conoscenza merita veramente questo nome soltanto nella misura in cui produce tale identificazione, la quale però, in tutti gli altri casi, rimane incompleta e imperfetta; in altri termini, è sola vera conoscenza quella che partecipa in misura più o meno completa della natura della conoscenza intellettuale, che è la conoscenza per eccellenza. Ogni altro tipo di conoscenza è più o meno indiretta e ha dunque un valore più che altro simbolico o rappresentativo; non è vera ed effettiva conoscenza se non quella che ci permette di penetrare nella natura intima delle cose, e se una penetrazione di questo genere può già parzialmente avvenire ai gradi inferiori della conoscenza, è soltanto nella conoscenza metafisica che essa è pienamente e interamente realizzabile.

Conseguenza immediata di ciò è che conoscere ed essere sono fondamentalmente la stessa cosa; essi rappresentano, se si vuole, due aspetti inseparabili di un'unica realtà, aspetti che non si possono più distinguere realmente dove tutto è “senza dualità”. Ciò è sufficiente a provare l'inanità di quelle “teorie della conoscenza” a pretesa pseudometafisica che occupano tanto posto nella filosofia occidentale moderna e tendono talvolta addirittura, come ad esempio in Kant, ad assorbire tutto il resto, o per lo meno a metterselo in sottordine; l'unica ragion d'essere di questo genere di teorie risiede d'altronde in

un'attitudine comune a quasi tutti i filosofi moderni, che trae le sue origini dal dualismo cartesiano e consiste nell'opporre artificialmente il conoscere all'essere; ed è la negazione di ogni vera metafisica. La filosofia è in tal modo portata a sostituire la "teoria della conoscenza" alla conoscenza vera e propria, ciò che non è se non una esplicita confessione d'impotenza; a tal proposito, niente di più tipico di questa dichiarazione di Kant: "La maggiore utilità, se non forse l'unica, di ogni filosofia della ragion pura, è dopo tutto esclusivamente negativa, e proviene dal suo essere non tanto uno strumento per allargare la conoscenza, quanto piuttosto una disciplina per circoscriverla". Forse che simili parole non si riducono semplicemente a dire che l'unica pretesa dei filosofi è d'imporre a tutti la ristrettezza delle loro proprie facoltà conoscitive? D'altronde è questo l'inevitabile risultato dello spirito sistematico, anti-metafisico per eccellenza; non ci stancheremo mai di ripeterlo.

La metafisica afferma l'identità fondamentale del conoscere e dell'essere, la quale può venir messa in dubbio solamente da coloro che ne ignorano i principi più elementari; e poiché tale identità è essenzialmente inerente alla natura dell'intuizione intellettuale, essa non soltanto l'afferma ma la realizza. Ciò per lo meno è vero della metafisica integrale; resta da aggiungere che tutto ciò che di metafisico si è avuto in Occidente, sotto questo riguardo sembra esser restato sempre incompleto. Eppure Aristotele formula nettamente il principio dell'identificazione per mezzo della conoscenza dichiarando espressamente che "l'anima è tutto ciò che essa conosce"; sennonché sembra che né lui né i suoi continuatori abbiano mai attribuito a tale affermazione il suo reale valore, traendone tutte le conseguenze che essa comporta, sì che essa rimase per loro qualcosa di puramente teorico. Meglio di nulla certo, tuttavia del tutto insufficiente; cosicché la metafisica occidentale si presenta incompleta sotto un duplice aspetto: in primo luogo teoricamente, in quanto non si spinge oltre l'essere, come abbiamo spiegato in precedenza, e poi in quanto considera le cose (nella misura in cui tuttavia le considera), in modo esclusivamente teorico; la teoria è da essa presentata come in qualche modo sufficiente a se stessa e come costituente il suo fine, mentre invece non dovrebbe normalmente essere che una preparazione, indispensabile

finché si vuole ma ancora soltanto preparazione, in vista di una corrispondente realizzazione.

Occorre fare qui un'osservazione sul modo in cui ci serviamo del termine "teoria": etimologicamente il suo significato primitivo è quello di "contemplazione", e se così fosse inteso si potrebbe dire che la metafisica nel suo insieme, con la realizzazione che implica, è la "teoria" per eccellenza; ma l'uso ha attribuito a quest'ultima parola un'accezione alquanto diversa, restringendone soprattutto molto il senso. Per cominciare, l'abitudine è ormai acquisita di opporre "teoria" a "pratica", e, almeno nel suo significato primitivo, tale opposizione, come quella di contemplazione e di azione, sarebbe tuttavia giustificata, la metafisica essendo essenzialmente di là dal campo dell'azione, per definizione dominio delle contingenze individuali; se non che la mentalità degli Occidentali, volta quasi esclusivamente all'azione e incapace di concepire realizzazione all'infuori di essa, si è ormai ridotta ad opporre abitualmente teoria a realizzazione. Di fatto, è perciò quest'ultima l'opposizione che noi accettiamo, per non allontanarci dall'uso ormai affermato, e per evitare le confusioni che possono derivare dalla difficoltà che si prova a disgiungere le parole dal senso che, a torto o a ragione, si è abituati ad attribuirgli; con tutto ciò, non ci spingeremo fino a definire "pratica" la realizzazione metafisica, perché in definitiva tale parola è, nel linguaggio corrente, rimasta inseparata dall'idea d'azione che esprimeva in origine e che qui non si applica assolutamente,

In tutte le dottrine metafisicamente complete - come le dottrine orientali - la teoria si accompagna sempre, o è seguita, da una realizzazione effettiva, della quale essa è soltanto la base necessaria. Nessuna realizzazione può essere tentata senza una sufficiente preparazione teorica; ma la teoria nel suo insieme è ordinata alla realizzazione come un mezzo al fine, e questa prospettiva è presupposta, esplicitamente o implicitamente, nella stessa espressione esteriore delle dottrine. D'altra parte la realizzazione effettiva può servirsi, oltre che della preparazione teorica, e dopo di essa, di altri mezzi, di carattere molto diverso, ma anch'essi destinati soltanto a fornirle un supporto o un punto di partenza e perciò non aventi che una funzione di "ausilio", ogni questione

d'importanza di fatto a parte: è questa, in modo particolare, la ragion d'essere dei riti di carattere e di efficacia propriamente metafisici di cui abbiamo segnalato l'esistenza. Tuttavia, a differenza della preparazione teorica, tali riti non vengono mai considerati come mezzi indispensabili; essi sono accessori e non essenziali, e la tradizione indù nella quale essi tengono tuttavia un posto importante, è affatto esplicita a questo proposito; ciò non toglie che per la loro efficacia propria essi possano facilitare in grande misura la realizzazione metafisica, vale a dire la trasformazione di quella conoscenza virtuale che è la semplice teoria in conoscenza effettiva.

Queste considerazioni possono probabilmente sembrare molto strane a degli Occidentali, i quali non hanno mai, nemmeno da lontano, preso in considerazione cose del genere, o la loro semplice possibilità; eppure in Occidente si potrebbe trovare un'analogia parziale, anche se lontanissima, con la realizzazione metafisica, in ciò che noi chiamiamo la realizzazione mistica. Intendiamo dire che negli stati mistici, nel senso teologico della parola, c'è alcunché di effettivo che fa di essi qualcosa di più d'una conoscenza puramente teorica, anche se una realizzazione di questa specie è per definizione, e sempre, soltanto parziale. Non uscendo dal modo propriamente religioso non si esce dalla sfera individuale; gli stati mistici non hanno nulla di sopra-individuale; essi implicano un'estensione più o meno indefinita delle sole possibilità individuali, le quali sono però incomparabilmente più estese di quanto non si creda generalmente e soprattutto di quanto gli psicologi non siano in grado di concepire, anche aggiuntovi tutto quel che si sforzano di far rientrare nel loro "subcosciente". Tale realizzazione non può avere una portata universale o metafisica e resta sempre soggetta all'influenza di elementi individuali, principalmente di carattere sentimentale; d'accordo che questo è il carattere peculiare della prospettiva religiosa, ma esso è qui, come già ebbimo a notare, ancor più accentuato che in tutte le altre sue manifestazioni, ciò che conferisce agli stati mistici quell'aspetto di "passività" che gli si riconosce abbastanza generalmente, aggiuntovi che la confusione dei due ordini intellettuale e sentimentale può esservi fonte frequente d'illusioni. Infine è necessario accennare al fatto che una realizzazione di questo tipo,

frammentaria sempre e raramente ordinata, non presuppone preparazione teorica: è vero che i riti religiosi vi hanno quella funzione di “ausilio” che è propria dei riti metafisici, ma essa è in se stessa indipendente dalla teoria religiosa, rappresentata dalla teologia; ciò non impedisce che i mistici in possesso di qualche dato teologico si risparmino così molti errori, che commettono invece quelli che ne sono sprovvisti, e siano in maggior possibilità di controllare in una certa misura la propria immaginazione e la propria sentimentalità. Così com'è, la realizzazione mistica, o realizzazione in modo religioso, con le sue limitazioni fondamentali, è la sola che sia conosciuta nel mondo occidentale; e possiamo ben dire che ciò è meglio di niente, anche se non c'è comune misura tra essa e la vera realizzazione metafisica.

Abbiamo ritenuto importante chiarire il concetto di realizzazione metafisica e le conseguenze che esso comporta, perché esso è essenziale al pensiero orientale, e comune alle tre grandi civiltà di cui abbiamo parlato. Non vogliamo però insisterci troppo in questa trattazione, la quale deve necessariamente rimanere piuttosto elementare; lo riesamineremo dunque, per quanto concerne specialmente l'India, soltanto quando sarà strettamente indispensabile, perché tale punto di vista è probabilmente il più difficile da capire per la maggioranza degli Occidentali. Inoltre, se la teoria si può sempre esporre senza riserve, o almeno con la sola riserva di quanto è veramente inesprimibile, non così avviene per quel che riguarda la realizzazione.

Parte terza. LE DOTTRINE INDÙ

1. SIGNIFICATO ESATTO DELLA PAROLA “INDÙ”

Quanto è stato detto finora potrebbe servire da introduzione generale allo studio di tutte le dottrine orientali; quel che diremo d'ora in avanti riguarderà invece più particolarmente le dottrine indù. Queste ultime sono specialmente adatte a modi di pensiero che, pur possedendo le caratteristiche comuni al pensiero orientale nel suo insieme, presentano inoltre dei tratti distintivi a cui corrispondono delle differenze formali; la sostanza però è rigorosamente identica a quella delle altre tradizioni, come sempre avviene - per le ragioni già addotte - quando si abbia a che fare con la metafisica pura. In questa parte della nostra esposizione è importante prima di tutto precisare il significato esatto della parola “indù”, il cui impiego più o meno vago ha dato origine in Occidente a frequenti errori.

Per determinare nettamente ciò che è indù e ciò che non è indù, non possiamo esimerci dal ricordare brevemente qualcuna delle considerazioni che abbiamo già sviluppato; questa parola non può designare una razza, dal momento che si applica ugualmente a elementi appartenenti a razze diverse, e tanto meno una nazionalità, dato che niente di simile esiste in Oriente. A volerla considerare nella sua totalità, l'India sarebbe meglio paragonabile all'insieme dell'Europa che non a questo o quell'altro stato europeo, e ciò non soltanto per la sua estensione o per l'importanza numerica della sua popolazione, ma anche per le varietà etniche che quest'ultima presenta; sotto questo rapporto le differenze fra il Nord e il Sud dell'India sono almeno altrettanto grandi quanto quelle che esistono fra un'estremità e l'altra dell'Europa. D'altronde, fra le diverse regioni non vi è alcun legame governativo o amministrativo, se si esclude quello che gli Europei vi hanno stabilito recentemente in modo del tutto artificiale; è vero che questa unità amministrativa era già stata realizzata prima di

loro dagli imperatori mongoli, e forse prima ancora da altri, ma essa non ebbe mai che un'esistenza del tutto passeggera in rapporto alla permanenza della civiltà indù, e bisogna notare che fu quasi sempre dovuta alla dominazione di elementi stranieri e in ogni caso non indù e inoltre non arrivò mai a sopprimere completamente l'autonomia degli stati particolari, ma si sforzò piuttosto di farli entrare in un'organizzazione federativa. In India non c'è inoltre traccia di qualcosa che possa esser paragonato al genere di unità che altrove ha potuto realizzarsi con il riconoscimento di un'autorità religiosa comune, che questa autorità sia rappresentata da un'unica individualità come nel Cattolicesimo, o da una pluralità di funzioni distinte come nell'Islamismo; la tradizione indù, pur non essendo di natura religiosa, potrebbe implicare un'organizzazione più o meno simile, ma così non è, a dispetto delle supposizioni gratuite che a questo proposito sono state emesse da chi non comprende come si possa effettivamente realizzare l'unità attraverso la sola potenza inerente alla dottrina tradizionale in sé. Ciò è ben diverso in effetti da tutto quanto esiste in Occidente, e per altro la realtà è questa: l'unità indù - su questo abbiamo già insistito - è un'unità di ordine puramente ed esclusivamente tradizionale, e per mantenersi non ha bisogno di alcuna forma d'organizzazione più o meno esteriore, né dell'appoggio di alcuna autorità che non sia quella della dottrina.

La conclusione di tutto ciò può esser formulata nel modo seguente: sono Indù tutti coloro che aderiscono a una stessa tradizione, alla condizione beninteso che essi siano debitamente qualificati per potervi aderire realmente ed effettivamente, e non in modo semplicemente esteriore e illusorio; al contrario, non sono Indù coloro che per qualsiasi ragione non partecipano a questa tradizione. In particolare questo è il caso dei Giaina e dei Buddisti, come pure, nei tempi moderni, dei Sikh, sui quali d'altronde si esercitarono influenze musulmane, la cui impronta è ben visibile nella loro speciale dottrina. La vera distinzione è questa, e non possono esservene altre, benché sia difficile a cogliersi -bisogna riconoscerlo - da una mentalità come l'occidentale, abituata ad appoggiarsi su tutt'altri elementi di giudizio, che qui fanno totalmente difetto. In queste condizioni è una vera e propria assurdità parlare, per

esempio, di “Buddismo indù” come si fa anche troppo sovente in Europa e in particolare in Francia; quando si vuole designare il Buddismo così come esistette in India in altri tempi, non c'è altro appellativo che possa convenirgli che quello di “Buddismo indiano” allo stesso modo che si può correttamente parlare di “Musulmani indiani”, cioè Musulmani dell'India, che non sono affatto indù. La gravità reale di un errore del genere di quello che stiamo segnalando, e che costituisce ai nostri occhi molto più di una semplice inesattezza di dettaglio, è che esso testimonia di una profonda incomprensione del carattere più essenziale della civiltà indù; la cosa più stupefacente non è che questa ignoranza sia molto comune in Occidente, ma che essa sia sostenuta dagli orientalisti di professione.

Secondo le indicazioni che abbiamo già riferito, la tradizione in questione fu importata in quella che è l'India attuale in un'epoca più o meno remota, che sarebbe piuttosto difficile precisare, da uomini che venivano dal Nord; non è provato che questi migratori, che dovettero successivamente arrestarsi in regioni diverse, abbiano costituito, almeno in origine, un popolo vero e proprio, e nemmeno che abbiano appartenuto primitivamente a una razza unica. In ogni caso la tradizione indù, o almeno quella che attualmente viene così denominata, e che allora poteva avere un'altra denominazione o anche non averne nessuna, questa tradizione, ripetiamo, dal momento che si stabilì in India, fu adottata presto o tardi dalla maggior parte dei discendenti delle popolazioni indigene. Costoro, i “Dravidi” per esempio, divennero dunque Indù quasi “per adozione”; ma da allora lo furono effettivamente allo stesso modo di quelli che lo erano sempre stati, grazie alla loro ammissione a partecipare alla grande unità della civiltà tradizionale, anche se presso di loro poterono sussistere, purché fossero compatibili con lo spirito della tradizione, tracce dell'antica origine sotto forma di particolari modalità di pensiero e di azione.

Prima di stabilirsi in India questa stessa tradizione era stata quella di una civiltà che noi non chiameremo affatto “ariana”, avendo già spiegato perché questa parola è sprovvista di senso, ma per la quale possiamo accettare, in mancanza di meglio, la denominazione di “indo-iraniana” (benché la sede del suo

sviluppo non sia peculiare della Persia o dell'India), semplicemente per precisare che essa doveva in seguito dar origine alle due civiltà indù e persiana, distinte l'una dall'altra e anche, sotto certi aspetti, opposte. A una certa epoca dovette dunque prodursi una scissione analoga a quella che più tardi in India diede origine al Buddismo; il ramo separato, deviato in rapporto alla tradizione primordiale, fu il così detto "Iranismo", che doveva poi diventare la tradizione persiana chiamata anche "Mazdeismo". Abbiamo già segnalato la tendenza, generale in Oriente, per cui dottrine che dapprima furono anti-tradizionali si impongono a loro volta come tradizioni indipendenti; questa di cui parliamo aveva senza dubbio assunto tale carattere già molto tempo prima di essere codificata nell'Avesta sotto il nome di Zarathustra o Zoroastro, nel quale d'altronde non bisogna vedere la designazione di un uomo, ma piuttosto quella di una collettività, come spesso succede in questi casi: gli esempi di Fo-hi per la Cina, Vyasa per l'India, di Thoth o Ermete per l'Egitto sono abbastanza significativi in questo senso. D'altro canto una traccia molto netta della deviazione è rimasta nella stessa lingua dei Persi, nella quale certe parole assunsero un senso completamente opposto a quello che primitivamente avevano e che conservarono in sanscrito; il caso della parola "deva" è a questo proposito il più noto, ma se ne potrebbero citare altri, quello del nome di Indra per esempio, e ciò non può essere accidentale. Il carattere dualistico abitualmente attribuito alla tradizione persiana, ammesso che sia reale, sarebbe parimenti una prova manifesta di alterazione della dottrina; sembra per altro che tale carattere non sia che il prodotto di interpretazioni false e incomplete, mentre c'è un'altra prova, più seria, costituita dalla presenza di certi elementi sentimentali; non è però nostro compito insistere su questo punto.

A partire dal momento in cui si produsse la separazione di cui abbiamo parlato, la tradizione regolare può essere chiamata propriamente "indù", qualunque sia stata la regione in cui essa si conservò inizialmente, e a prescindere dal fatto che essa abbia o no ricevuto da quel momento tale designazione, il cui impiego non deve d'altronde assolutamente far pensare che vi sia stato qualche cambiamento profondo ed

essenziale nella tradizione; allora come in seguito non poté esserci altro che uno sviluppo naturale e normale di quella che era stata la tradizione primordiale. Ciò ci conduce direttamente alla segnalazione di un altro errore degli orientalisti, i quali, non comprendendo nulla dell'immutabilità essenziale della dottrina, hanno creduto di poter considerare posteriormente all'epoca "indo-iraniana" tre dottrine successive, supposte differenti, alle quali hanno dato i nomi rispettivi di "Vedismo", "Brahmanismo" e di "Induismo". Se con ciò si volessero intendere soltanto tre periodi della storia della civiltà indù la cosa sarebbe senza dubbio accettabile, quantunque le denominazioni siano molto improprie e sia estremamente difficile delimitare e situare cronologicamente tali periodi. Se parimenti si volesse dire che la dottrina tradizionale, pur rimanendo in fondo sempre la stessa, ha potuto ricevere successivamente diverse formulazioni più o meno diverse per adattarsi a condizioni particolari, mentali o sociali, di tale o di tal altra epoca, ciò potrebbe ancora essere ammesso con riserve analoghe alle precedenti. Ma non è questo che sostengono gli orientalisti: impiegando una pluralità di denominazioni, essi suppongono espressamente che si tratti di una sequela di deviazioni o alterazioni che sono incompatibili con la regolarità tradizionale e hanno esistenza solo nella loro immaginazione. In realtà, la tradizione indù, nel suo complesso, è essenzialmente fondata sul Veda, lo è sempre stata e non ha mai cessato di esserlo; si potrebbe dunque chiamarla "Vedismo", così come, a qualsiasi epoca, potrebbe convenirle il nome di "Brahmanesimo"; ma in fondo poco importa la designazione che si preferirà darle, purché ci si renda ben conto che, sotto uno o diversi nomi, si tratta sempre della stessa cosa: nient'altro, cioè, che lo sviluppo della dottrina contenuta in principio nel Veda, parola che significa d'altronde propriamente la conoscenza tradizionale per eccellenza. Non vi è dunque "Induismo" nel senso di una deviazione del pensiero tradizionale, perché ciò che è veramente e puramente indù è precisamente cosa che per definizione non ammette nessuna deviazione di questo tipo; e se ciò nonostante certe anomalie più o meno gravi hanno potuto talvolta prodursi, il senso della tradizione le ha sempre mantenute entro certi limiti, oppure le ha rigettate interamente

al di fuori dell'unità indù; in ogni caso, ha sempre impedito loro di acquistare un'autorità reale; ma perché ciò possa essere ben compreso, occorrono altre considerazioni.

2. LA PERPETUITÀ DEL VEDA

Il nome Veda, di cui abbiamo indicato il vero significato, si applica a tutti gli scritti fondamentali della tradizione indù; essi sono ripartiti in quattro raccolte che portano rispettivamente i nomi di Rig Veda, Yajur Veda, Sama Veda, e Atharva Veda. La questione dell'epoca in cui sono state composte queste raccolte è una di quelle che maggiormente preoccupano gli orientalisti, che infatti non sono mai riusciti a mettersi d'accordo sulla sua soluzione, anche limitandosi ad una stima molto approssimativa della loro antichità. Si può constatare, e l'abbiamo già detto altrove, che in questo come in tanti altri campi, la tendenza generale è di riferire tutto a un'epoca il più possibile vicina nel tempo o addirittura di contestare l'autenticità di questa o quella parte degli scritti tradizionali, basandosi su analisi minuziose dei testi, accompagnate da dissertazioni tanto interminabili quanto superflue sull'impiego di una parola o di una forma grammaticale. Sono queste in effetti le occupazioni più abituali degli orientalisti, e il loro scopo, nell'intenzione di coloro che vi si dedicano, è di dimostrare che il testo studiato non è antico come si pensava, che non deve essere dell'autore a cui era sempre stato attribuito (ammesso che ce ne sia stato uno) o, come minimo, che è stato "interpolato", o ha subito alterazioni in un'epoca relativamente recente; per poco che si sia al corrente dei lavori di "esegesi biblica" ci si può render conto di che cosa sia la messa in funzione di questi procedimenti. Non c'è da stupirsi che le ricerche intraprese con questo spirito non ottengano altro risultato oltre quello di riempire volumi di discussioni oziose, né che i meschini prodotti di questa "critica" dissolvante contribuiscano grandemente ad ispirare il disprezzo per l'Occidente negli Orientali che ne sono venuti a conoscenza. In definitiva, ciò che sfugge completamente agli orientalisti sono sempre le

questioni di principio, e dal momento che senza di esse nulla si può capire poiché tutto il resto ne deriva e dovrebbe logicamente dedursene, essi trascurano precisamente l'essenziale, perché sono incapaci di percepirlo, e si perdono irrimediabilmente nei particolari più insignificanti o nelle fantasie più arbitrarie.

La questione dell'epoca in cui sono state scritte le diverse parti del Veda pare veramente insolubile, e d'altronde non ha alcuna importanza reale, dal momento che tutto un periodo di trasmissione orale, imprecisabile come durata, ha preceduto il momento più o meno lontano in cui il testo è stato scritto per la prima volta. È probabile che l'origine della scrittura in India sia molto più antica di quanta comunemente si crede, e che d'altra parte i caratteri sanscriti non siano affatto derivati da un alfabeto fenicio, a cui non assomigliano né per la forma né per l'aggregazione. Comunque sia, è certo che nel lavoro attribuito a Vyasa, nome che in realtà non designa né un personaggio storico né tanto meno un "mito", bensì, come abbiamo già detto, una collettività intellettuale, non bisogna vedere niente di più che una sistemazione e una fissazione definitiva di testi tradizionali preesistenti. In queste condizioni determinare l'epoca di Vyasa, ammesso che sia possibile, non ha che l'interesse di un semplice fatto storico senza alcuna importanza dottrinale. È evidente d'altra parte che quest'epoca potrebbe essere un periodo durato dei secoli; essa potrebbe anche non essere ancora conclusa, di modo che l'unica questione che si potrebbe porre in realtà è quella del suo punto di partenza, il che non vuol affatto dire che sia possibile risolverla, soprattutto coi procedimenti particolari dell'erudizione occidentale.

La trasmissione orale antecedente, per altro senza alcun dato cronologico, è spesso indicata nei testi da quel che viene chiamato "vansha", o filiazione tradizionale; è ciò che si verifica in particolare per la maggior parte delle Upanishad. Solamente che, alle origini, bisogna sempre ricorrere a una ispirazione diretta, che d'altronde è ugualmente indicata nel vansha, dato che non si tratta di un'opera individuale; poco importa che la tradizione sia stata espressa e formulata da questo o quell'altro individuo: costoro in effetti non ne sono punto gli autori, dal momento che tale tradizione è

essenzialmente di ordine sopraindividuale. Per questo l'origine del Veda è detta “apaurusheya” cioè “non umana”: le circostanze storiche, né più né meno che qualsiasi altra contingenza, non hanno alcuna influenza sull'essenza della dottrina, che è di carattere immutabile e puramente intemporale, ed è d'altronde evidente che l'ispirazione di cui abbiamo parlato può prodursi in qualsiasi epoca. La sola difficoltà che si presenta qui, è forse di far accettare agli Occidentali una teoria come quella dell'ispirazione, e soprattutto di far loro capire che questa teoria non è né mistica né psicologica, ma puramente metafisica; tutto ciò supporrebbe del resto sviluppi che non rientrano nel quadro del presente lavoro. Queste poche indicazioni devono bastare almeno a far intravedere cosa gli Indù intendono quando parlano della perpetuità del Veda, il che, d'altra parte, è anche in correlazione con la teoria cosmologica della primordialità del suono fra le qualità sensibili, che non possiamo pensare di sviluppare qui; quest'ultimo punto può però dare la spiegazione del fatto che, anche dopo l'introduzione della scrittura, l'insegnamento orale della dottrina ha sempre conservato in India un'importanza preponderante.

Essendo il Veda la conoscenza tradizionale per eccellenza, esso è il principio e il fondamento comune di tutti i rami più o meno secondari e derivati della dottrina; anche per questi ultimi la questione dello sviluppo cronologico ha ben poca importanza. La tradizione va considerata nella sua integralità, e non è il caso di chiedersi che cosa in essa sia primitivo o no, dato che si tratta di un insieme perfettamente coerente (il che, si badi, non vuol dire sistematico) nel quale tutti gli impliciti punti di vista possono essere considerati tanto simultaneamente quanto successivamente; per conseguenza, ha ben poco interesse conoscere l'ordine storico in cui essi sono stati sviluppati. Se si considera poi che le opere che siamo in grado di conoscere sono esclusivamente lo sviluppo per iscritto di questi punti di vista, l'interesse viene a mancare del tutto, perché quando si sa vedere di là dai testi e si penetrano sempre più a fondo le cose, si è costretti a riconoscere che essi sono sempre stati concepiti simultaneamente nel loro stesso principio; è per questa ragione che un testo tradizionale può essere suscettibile di una pluralità di interpretazioni e di

applicazioni in corrispondenza con tali diversi punti di vista. Non si può ascrivere questa o quella parte della dottrina a un autore determinato, così come non si può farlo per gli stessi testi vedici in cui tutta quanta la dottrina è sinteticamente contenuta, almeno per quel tanto di essa che è esprimibile con parole; e se qualche autore o commentatore conosciuto ha esposto tale o tal altro punto più o meno particolare, ciò non vuol dire che nessuno l'abbia fatto prima di lui, e ancor meno che nessuno ci avesse pensato fino a quel momento, anche se nessuno l'aveva formulato in un testo definito. L'esposizione può senza dubbio modificarsi nella forma esteriore per adattarsi alle circostanze; ma il fondamento, non vi insisteremo mai abbastanza, resta sempre rigorosamente lo stesso, e queste modificazioni esteriori non raggiungono né intaccano punto l'essenza della dottrina. Queste considerazioni, col trasportare la questione sul terreno dei principi, fanno capire le principali ragioni dell'imbarazzo degli esperti in questioni di cronologia, in una con l'inermità delle loro ricerche; e poiché queste ragioni, di cui disgraziatamente essi non si rendono conto, sono inerenti alla natura stessa delle cose, sarebbe molto meglio decidersi una buona volta, e rinunciare a sollevare questioni insolubili, cosa alla quale del resto ci si rassegnerebbe senza fatica se soltanto ci si accorgesse che tali questioni sono prive di importanza reale; è questo soprattutto che abbiamo voluto spiegare in questo capitolo, il cui argomento non ci era stato prima possibile trattare completamente nei suoi aspetti più profondi.

3. ORTODOSSIA ED ETERODOSSIA

L'ortodossia e l'eterodossia possono essere considerate non soltanto dal punto di vista religioso, come abitualmente si fa in Occidente, ma anche dal punto di vista molto più generale della tradizione in tutti i suoi modi di essere; per quanto riguarda l'India è questo il solo modo di concepirle, poiché non esiste colà niente di propriamente religioso, mentre in Occidente, al contrario, non c'è niente di veramente tradizionale al di fuori della religione. Per quanto si riferisce alla metafisica e a tutto quel che ne deriva più o meno direttamente, l'eterodossia di una concezione non è altro in fondo che la sua falsità, risultante dal disaccordo con i principi fondamentali; e questa falsità è anche, nel caso più frequente, un'assurdità manifesta, per poco che si voglia ricondurre la questione alla semplicità dei suoi dati essenziali: altrimenti non potrebbe essere, perché la metafisica, come abbiamo detto, esclude tutto ciò che presenta un carattere ipotetico e non ammette che ciò di cui la comprensione implica immediatamente la vera certezza. In queste condizioni l'ortodossia fa tutt'uno con la conoscenza vera, perché non è altro che l'accordo costante con i principi; e dato che nella tradizione indù questi principi sono essenzialmente contenuti nel Veda è evidentemente l'accordo con il Veda che stabilisce il criterio dell'ortodossia. Bisogna però rendersi ben conto che qui si tratta molto meno di ricorrere all'autorità dei testi scritti che di osservare la perfetta coerenza dell'insegnamento tradizionale nel suo insieme; l'accordo o il disaccordo coi testi vedici non è insomma che un segno esteriore della verità o della falsità intrinseca d'una concezione, ed è questa verità o questa falsità che fa realmente, di tale concezione, l'ortodossia o l'eterodossia. Se così è - si potrà forse obiettare - perché dunque non parlare semplicemente di verità o di falsità ? Il fatto è che l'unità della dottrina tradizionale, con la potenza

che le è propria, fornisce la guida più sicura per impedire alle divagazioni individuali di espandersi liberamente; e questa potenza, che la tradizione ha in se stessa, è d'altronde da sola bastante a questo scopo, senza che sia necessaria la costrizione esercitata da un'autorità più o meno analoga ad una autorità religiosa: ciò risulta da quanto abbiamo detto sulla vera natura dell'unità indù. Là ove manca la potenza della tradizione e nemmeno vi è un'autorità esteriore che possa in qualche modo supplirla si vede fin troppo bene, attraverso l'esempio della filosofia occidentale moderna, a quale confusione conduca lo sviluppo e l'espandersi sfrenato delle opinioni più azzardate e più contraddittorie; se in tali condizioni le false concezioni si generano così facilmente, e altrettanto facilmente arrivano ad imporsi alla mentalità corrente, è proprio perché non è più possibile riferirsi ad un accordo coi principi, poiché di principi nel vero senso della parola non ne esistono più. Al contrario, in una civiltà essenzialmente tradizionale, i principi non vengono mai persi di vista e non vi è che da applicarli, direttamente o indirettamente, in un campo o nell'altro; le concezioni che se ne discostano saranno dunque molto più rare, se non addirittura eccezionali, e se avverrà talora che se ne producano, il loro credito non sarà mai molto: tali deviazioni resteranno sempre semplici anomalie, come anomalie erano al loro sorgere, che se poi la loro gravità sarà tale da divenire incompatibile coi principi più essenziali della tradizione, esse si troveranno per ciò stesso tagliate fuori dalla civiltà in cui si erano originate.

Per chiarire con un esempio ciò che abbiamo detto, prenderemo il caso dell'atomismo, su cui in seguito avremo da tornare: questa concezione è nettamente eterodossa perché in disaccordo formale con il Veda, e d'altronde la sua falsità può facilmente essere dimostrata, poiché implica, in se stessa, elementi contraddittori; eterodossia e assurdità sono dunque in fondo sinonimi veri e propri. È nella scuola cosmologica di Kanada che l'atomismo apparve per la prima volta in India; del resto è da notare come non possano praticamente formarsi concezioni eterodosse in scuole che si dedichino alla speculazione puramente metafisica, perché sul terreno dei principi l'assurdità è di un'evidenza molto più immediata che non nelle applicazioni secondarie. La teoria atomista non fu

mai presso gli Indù che una semplice anomalia senza grande importanza, almeno fino a tanto che non venne ad aggiungersi qualcosa di più grave. Essa non ebbe dunque che un'estensione molto limitata, soprattutto in paragone a quella che doveva acquistare più tardi in Grecia, ove essa, facendo ormai difetto i principi tradizionali, fu correntemente accettata da diverse scuole di "filosofia fisica", e dove soprattutto l'Epicureismo le diede una diffusione considerevole, la cui influenza ancora si esercita sugli occidentali moderni. Per tornare all'India, l'atomismo in un primo momento non si presentò che come una teoria cosmologica speciale, la cui portata, come tale, era alquanto limitata; ma per coloro che ammettevano questa teoria l'eterodossia su questo punto particolare doveva logicamente tradursi in eterodossia su molti altri punti, giacché nella dottrina tradizionale tutto è strettamente legato. In effetti la concezione degli atomi come elementi costitutivi delle cose ha come corollario quella del vuoto in cui questi atomi devono muoversi; da qui presto o tardi doveva discendere una teoria del "vuoto universale" inteso non in un senso metafisico e riferentesi al "non manifestato", ma al contrario in senso fisico o cosmologico; ed è quel che in effetti accadde in certe scuole buddiste che, identificando questo vuoto con l'akasha o etere, furono per ciò stesso naturalmente condotte a negare l'esistenza di quest'ultimo come elemento corporeo e ad ammettere soltanto più quattro elementi, in luogo di cinque. A questo proposito bisogna ancora notare che anche la maggior parte dei filosofi greci non hanno ammesso che quattro elementi, come le scuole buddiste di cui sopra, e che se pure qualcuno di essi ha parlato di etere, lo ha fatto in modo assai ristretto conferendogli un'accezione molto più specifica, e d'altronde molto meno netta, che non gli Indù. Ci siamo già diffusi abbastanza su come devano essere intesi i prestiti, e da qual parte, quando si constatacono concordanze di questo genere, soprattutto quando tali prestiti siano avvenuti in modo incompleto, che è forse la loro caratteristica più evidente; e non si tenti di obiettare che gli Indù avrebbero "inventato" l'etere in un secondo tempo, per ragioni più o meno plausibili, analoghe a quelle che lo fanno accettare generalmente dai fisici moderni. Le loro ragioni sono di tutt'altro ordine, e non sono affatto un prodotto

dell'esperienza: come abbiamo già spiegato, non vi è alcuna “evoluzione” delle concezioni tradizionali, e d'altronde la testimonianza dei testi vedici è formale, tanto per l'etere quanto per gli altri quattro elementi corporei. Sembra pertanto che i Greci, quando sono venuti a contatto con il pensiero indù, non abbiano raccolto in molti casi questo pensiero che in modo deformato e mutilato, ed ancora, che non l'abbiano sempre esposto fedelmente quale l'avevano raccolto; d'altronde è possibile, come abbiamo già detto, che nel corso della loro storia essi si siano trovati in rapporto più diretto e costante con i Buddisti, o almeno con certi Buddisti, che non con gli Indù. Comunque sia aggiungiamo ancora, per quanto riguarda l'atomismo, che ciò che ne costituisce la principale gravità è che le sue caratteristiche la predispongono a servire da fondamento a quel “naturalismo” che in generale è tanto più contrario al pensiero orientale quanto più è frequente, sotto forme più o meno accentuate, nelle concezioni occidentali: in effetti si può dire che, anche se ogni “naturalismo” non è necessariamente atomista, l'atomismo è invece sempre più o meno naturalista, almeno come tendenza; quando si incorpora in un sistema filosofico, come avvenne in Grecia, esso diviene inoltre “meccanicista”, il che non vuol dire necessariamente “materialista” poiché il materialismo è cosa tutta moderna. Tutto questo ha però poca importanza qui, dal momento che in India non si ha a che fare con sistemi filosofici e tanto meno con dogmi religiosi; le stesse deviazioni del pensiero Indù non sono mai state né religiose né filosofiche, e ciò è vero anche per il Buddismo, il quale per altro è ciò che in tutto l'Oriente pare avvicinarsi di più, sotto certi aspetti, ai punti di vista occidentali, ed è quindi quel che più facilmente si presta alle false assimilazioni abituali agli orientalisti; a questo punto è d'uopo dire almeno qualcosa del Buddismo - benché il suo studio non rientri nei nostri argomenti - non foss'altro che per dissipare certe confusioni che hanno corso in Occidente.

4. SULLA QUESTIONE DEL BUDDISMO

[Per i lettori che siano venuti a conoscenza della prima edizione di questo libro, riteniamo opportuno indicare brevemente le ragioni che ci hanno spinto a modificare il presente capitolo. Quando apparve la prima edizione non avevamo nessun motivo di mettere in dubbio che, come abitualmente si pensa, le forme più ristrette e più nettamente antimetafisiche del Hinayana rappresentassero l'insegnamento stesso di Shakyamuni; non avevamo il tempo di intraprendere le lunghe ricerche che sarebbero state necessarie per andare più a fondo in questa questione, e d'altronde quel tanto che allora conoscevamo del Buddismo non era tale da invogliarci a farlo. Se non che le cose hanno preso in seguito tutto un altro aspetto in conseguenza dei lavori di A. K. Coomaraswamy (la cui qualità di Indù e non di Buddista garantisce sufficientemente la sua imparzialità) e della sua reinterpretazione del Buddismo originale, il cui vero significato è estremamente difficile da scindere da tutte le eresie che in seguito sono venute a sovrapporsi, eresie che noi avevamo soprattutto in mente al momento della prima redazione di questo libro; è sottinteso che, per quanto riguarda tali forme deviate, ciò che avevamo scritto allora resta pienamente valido.

Approfittiamo dell'occasione per aggiungere che siamo sempre disposti a riconoscere il valore tradizionale di qualsiasi dottrina, purché ne abbiamo prove sufficienti; ma, sfortunatamente, se le nuove informazioni da noi avute sono state interamente a favore della dottrina di Shakyamuni (che non vuol dire di tutte indistintamente le scuole buddiste), ben diversamente accade di tutte le cose di cui abbiamo denunciato il carattere antitradizionale.]

Abbiamo detto che il Buddismo sembra più vicino, o

piuttosto meno lontano dalle concezioni occidentali, che non le altre dottrine orientali, per conseguenza di più facile studio per gli Occidentali; ed è senz'altro questo che spiega l'accentuata predilezione che per esso dimostrano gli orientalisti. Costoro in effetti pensano di trovarvi qualcosa che rientri negli schemi della loro mentalità, o che almeno non vi sfugga completamente; in tutti i casi essi non si sentono imbarazzati, come nelle altre dottrine, dalla totale impossibilità di comprensione che, senza volerlo confessare a se stessi, devono sentire più o meno confusamente. Per lo meno è questa l'impressione che essi provano di fronte a certe forme del Buddismo, giacché, come diremo, a questo riguardo occorre che si facciano molte distinzioni; con tutta naturalezza essi vogliono vedere in queste forme, ad essi più accessibili, il Buddismo vero e primitivo, mentre le altre non sarebbero, secondo loro, che alterazioni più o meno tardive. Se non che il Buddismo, anche negli aspetti più “semplicistici” da esso rivestiti in qualcuno dei suoi rami, è tuttavia ancora orientale; per tanto gli orientalisti spingono veramente troppo lontano l'assimilazione con i punti di vista occidentali quando, per esempio, vogliono farne l'equivalente di una religione nel senso europeo della parola, ciò che del resto li mette talvolta in singolare imbarazzo; non ha forse dichiarato qualcuno, senza arretrare davanti alla possibilità di una contraddizione in termini, che si tratta di una “religione atea”? In realtà il Buddismo non è più “ateo” di quanto sia “teista” o “panteista”; semplicemente esso non si pone dall'angolo visuale in cui questi termini hanno un senso; ma se così fa, è precisamente perché non è affatto una religione. In questo modo gli orientalisti riescono a snaturare con le loro interpretazioni anche ciò che sembrerebbe meno estraneo alla loro mentalità, e ciò in diversi modi, giacché anche quando vogliono vedere in esso una filosofia non lo snaturano certo meno di quando vogliono farne una religione: parlando per esempio di “pessimismo”, come spesso si fa, non è certo il Buddismo che si caratterizza, o per lo meno è soltanto uno speciale Buddismo, visto attraverso la filosofia di Schopenhauer. Il Buddismo autentico non è né “pessimista” né “ottimista”, poiché in esso le cose non sono viste in questa prospettiva; ma c'è da credere che per certa gente sia terribilmente imbarazzante non poter

applicare ad una dottrina le etichette in corso in Occidente.

La verità è che il Buddismo non è né una religione né una filosofia, benché quelle delle sue forme a cui vanno le preferenze degli orientalisti siano sotto certi aspetti più vicine all'una e all'altra di quel che non siano le dottrine tradizionali indù. Di fatto si tratta di scuole che, essendosi poste fuori della tradizione regolare, e con ciò stesso avendo perduto di vista la vera metafisica, dovevano inevitabilmente esser condotte a sostituire a quest'ultima qualcosa che in certa misura assomiglia alla prospettiva filosofica, ma in certa misura soltanto. Talvolta vi si trovano addirittura delle speculazioni che, quando siano osservate in superficie, possono far pensare alla psicologia, ma è evidente che non si tratta di psicologia in realtà, cosa del tutto occidentale e, anche in Occidente, recentissima, giacché risale di fatto soltanto a Locke; e non è proprio il caso di attribuire ai Buddisti una mentalità che procede in modo specialissimo dal moderno empirismo anglosassone. Per essere legittimo l'accostamento non deve essere spinto fino all'assimilazione; e, analogamente, parlando della religione, il Buddismo non è ad essa paragonabile di fatto se non in un punto, importante senza dubbio, ma insufficiente a far concludere per un'identità di pensiero: si tratta dell'introduzione di un elemento sentimentale, il quale in ogni caso può spiegarsi come un adattamento alle condizioni particolari del periodo in cui ebbero origine le dottrine che ne sono afflitte, ed è di conseguenza lungi dall'implicare necessariamente che queste ultime siano tutte della stessa specie. La differenza reale dei punti di vista può essere molto più essenziale d'una somiglianza, tutto sommato, riferentesi principalmente alla forma d'espressione delle dottrine; ecco quanto sfugge in particolare a coloro che parlano di "morale buddista": ciò che essi prendono per morale, e tanto più facilmente in quanto il suo aspetto sentimentale può in effetti prestarsi a tale confusione, è di fatto inteso in tutt'altro modo, e ha una ragion d'essere molto diversa, la quale non è neppure di carattere equivalente. Basterà un esempio a permettere di rendersene conto: la ben nota formula "Che gli esseri siano felici", riguarda l'universalità degli esseri senza alcuna restrizione, e non gli esseri umani in modo esclusivo; è questa una estensione di cui il punto di vista morale è in qualche

modo incapace per definizione. La “compassione” buddista non è per nulla la “pietà” di Schopenhauer; essa potrebbe piuttosto essere comparabile alla “carità cosmica” dei Musulmani, la quale è del resto perfettamente trasferibile fuori d'ogni sentimentalismo. Ciò non toglie però che il Buddismo sia incontestabilmente rivestito di una forma sentimentale che, senza spingersi fino al “moralismo”, costituisce per altro un elemento caratteristico di cui bisogna tenere il dovuto conto, tanto più che si tratta d'uno di quelli che più nettamente lo differenziano dalle dottrine indù, facendolo apparire sicuramente più lontano di esse dalla “primordialità” tradizionale.

Un altro punto che è importante mettere in rilievo a questo proposito, è che esiste un legame abbastanza stretto fra la forma sentimentale d'una dottrina e la sua tendenza alla diffusione, tendenza che è presente tanto nel Buddismo quanto nelle religioni, com'è provato dalla sua espansione nella maggior parte dell'Asia; ma anche a questo proposito la rassomiglianza non deve venir spinta lino all'esagerazione, e forse non è così giusto parlare dei “missionari” buddisti che si spinsero fuori dell'India in determinate epoche, perché, a parte che si tratta di fatto soltanto di qualche figura isolata, questo termine fa troppo inevitabilmente pensare ai metodi di propaganda e di proselitismo propri degli Occidentali. Comunque sia, è particolarmente notevole che a mano a mano che si produceva questa diffusione, il Buddismo in India declinava, finendo con lo spegnersi compiutamente, non prima però di aver dato origine a scuole degenerate e nettamente eterodosse, contro le quali sono dirette le opere indù contemporanee di questa ultima fase del Buddismo indiano, in particolare quelle di Shankaracharya, che se ne occupano soltanto per confutarne le teorie in nome della dottrina tradizionale, senza mai però imputarle al fondatore del Buddismo, ciò che dimostra come si trattasse, di fatto, d'una degenerazione; e la cosa più strana è che sono proprio queste forme parziali e deviate ad apparire, agli occhi della maggior parte degli orientalisti, come ciò che con la più grande approssimazione si avvicina al vero Buddismo originario. Su questo argomento ritorneremo fra poco; prima di continuare è però importante precisare che in realtà l'India non fu mai

buddista, contrariamente a ciò che pretendono in generale gli orientalisti, i quali vogliono in certo modo fare del Buddismo il vero e proprio centro di tutto ciò che riguarda l'India e la sua storia; l'India prima del Buddismo, l'India dopo il Buddismo, è questo il taglio più netto che essi immaginano di poter stabilire, intendendo con ciò che il Buddismo abbia lasciato, anche dopo la sua totale scomparsa, una profonda impronta nel suo paese d'origine; il che è completamente falso, per la ragione da noi indicata. Vero è che gli orientalisti, così come si immaginano che gli Indù abbiano tratto ispirazione dalla filosofia greca, potrebbero anche tranquillamente sostenere, senza maggior offesa per la verosimiglianza, che gli Indù hanno pure copiato dal Buddismo; e non è detto che il fondo del pensiero di qualcuno di essi non si riduca a questo. Tuttavia bisogna riconoscere che in questo campo esistono pure delle onorevoli eccezioni, come il Barth, per esempio, il quale sostiene che “il Buddismo ebbe solamente l'importanza di un episodio”, ciò che, almeno per quanto riguarda l'India, non è che la pura verità; ciò non ostante l'opinione opposta non ha mai cessato di avere la preminenza, per non parlare naturalmente della grossolana ignoranza della massa, che in Europa si immagina volentieri un Buddismo ancora imperante in India! V'è da dire soltanto che, pressappoco all'epoca del re Ashoka, vale a dire verso il III secolo prima dell'era cristiana, il Buddismo ebbe in India un periodo di grande affermazione, contemporaneo all'inizio della sua espansione fuori dell'India, e seguito però rapidamente dal suo declino; ma anche a quest'epoca, qualora se ne volesse tentare l'accostamento con qualcosa di occidentale, si dovrebbe piuttosto dire che tale estensione fu più simile a quella d'un ordine monastico che a quella di una religione che si rivolga a tutto l'insieme della popolazione; un tale paragone, senza tuttavia essere perfetto, è certamente uno dei meno inesatti.

Ma qui non si fermano le fantasie degli orientalisti: eccone qualcuno, come Max Müller, darsi da fare per scoprire “i germi del Buddismo”, cioè (stando al suo modo di concepirlo), i germi dell'eterodossia, fin nelle Upanishad le quali, poiché fanno parte integrante del Veda, sono uno dei fondamenti essenziali dell'ortodossia indù; sarebbe certo difficile spingere più lontano l'assurdità e dar prova di un'incomprensione più

completa. Quale che sia l'idea che ci si fa del Buddismo, è tuttavia facile capire che, nato in ambiente indù e originato in qualche modo dall'Induismo, esso dovette sempre, pur se se ne allontana, conservarne qualcosa in comune, che è l'unico modo di spiegare ciò che di simile si trova da una parte e dall'altra; il Roussel ha senza dubbio esagerato in senso contrario, insistendo sull'assoluta mancanza d'originalità di tale dottrina, ma la sua opinione, per lo meno, è più plausibile di quella di Max Müller, e in ogni caso non implica nessuna contraddizione; aggiungeremo per parte nostra che essa esprime piuttosto un elogio che non una critica, almeno per coloro che, come noi, si attengono al punto di vista tradizionale, poichè le differenze tra dottrine, per essere legittime, non possono essere che una semplice questione di adattamento, riferendosi semplicemente, come fanno, a forme d'espressione più o meno esteriori che non giungono mai a influenzare i principi in se stessi; la stessa introduzione della forma sentimentale appartiene a quest'ordine di cose, per lo meno finché lasci sussistere intatta la metafisica al centro della dottrina.

Detto questo, ci sarebbe ora da chiedersi fino a qual punto si possa parlare di Buddismo in generale, come comunemente si fa, senza esporsi a molteplici confusioni; per evitarle bisognerebbe invece aver cura di precisare sempre di quale Buddismo si tratta, giacché di fatto il Buddismo incorpora e ancora comprende un gran numero di branche o di scuole diverse, e non si deve cadere nell'errore di attribuire a tutte indistintamente quanto appartiene in proprio soltanto all'una o all'altra di esse. Nel loro insieme queste scuole possono venir sceverate in due grandi corpi portanti i nomi di Mahayana e Hinayana, che vengono abitualmente tradotti come “Grande veicolo” e “Piccolo veicolo”, ma che sarebbe più chiaro e più esatto rendere con “Gran Via” e “Piccola Via”; è molto meglio conservare questi termini, che autenticamente le designano, che sostituirli con denominazioni quali “Buddismo del Nord” e “Buddismo del Sud” le quali hanno un valore esclusivamente geografico, per di più abbastanza vago, e non caratterizzano in nulla le dottrine in questione. Il solo Mahayana può essere considerato costituente una dottrina completa, compresovi l'aspetto propriamente metafisico che di esso è la parte

superiore e centrale; il Hinayana invece, ha le caratteristiche d'una dottrina in qualche modo ridotta al suo aspetto più esteriore, e non va oltre ciò che è comprensibile alla maggioranza degli uomini, ciò che giustifica la sua denominazione; è naturalmente in questo ramo ristretto del Buddismo, di cui il Buddismo di Ceylon è attualmente il più tipico rappresentante, che si sono prodotte le deviazioni alle quali abbiamo prima accennato. Ed è qui che gli orientalisti effettivamente capovolgono i rapporti normali; essi pretendono che le scuole più deviate, quelle cioè che più lontano hanno spinto l'eterodossia, siano l'espressione più autentica del Hinayana il quale, secondo loro, sarebbe semplicemente il prodotto d'una serie di alterazioni e di aggiunte più o meno tardive. Così comportandosi essi non fanno in fondo che seguire le tendenze anti-tradizionali della loro mentalità, dalle quali sono naturalmente portati a simpatizzare con tutto ciò che è eterodosso, e si conformano anche più particolarmente a quel falso concetto, pressoché generale negli Occidentali moderni, secondo cui quanto è più semplice, diremmo volentieri più rudimentale, dev'essere di conseguenza più antico; con simili pregiudizi non gli passa certo nemmeno per il capo che le cose possano stare esattamente al contrario. In queste condizioni è permesso chiedersi quale strana caricatura abbia potuto venir presentata agli Occidentali come il vero Buddismo, quello, per intendersi, formulato dal suo fondatore, ed è difficile reprimere un sorriso quando si pensa che è proprio questa caricatura ad esser diventata oggetto di ammirazione per tanti di essi, seducendoli al punto di indurne alcuni a proclamare la loro adesione, tuttavia soltanto teorica e "ideale", a tale Buddismo così straordinariamente conforme alla loro forma mentis "razionalista" e "positivista".

S'intende che la nostra affermazione riguardante il Mahayana come incluso nel Buddismo fin dall'origine va riferita a ciò che potremmo chiamare la sua essenza, indipendente dalle forme più o meno speciali proprie delle sue diverse scuole; d'accordo che queste forme sono soltanto secondarie, ma il "metodo storico" non permette di vedere altro, e ciò dà un'apparenza di giustificazione alle affermazioni degli orientalisti quando dicono che il Mahayana è "tardivo" o che rappresenta esclusivamente un Buddismo "alterato". A

complicare ulteriormente le cose s'aggiunge il fatto che il Buddismo uscendo dall'India si è in una certa misura modificato, ed in modi diversi, cosa che d'altronde era indispensabile perché potesse adattarsi ad ambienti tra loro diversissimi; l'intera questione riposa dunque sul fatto di sapere fin dove queste modificazioni si spingono, questione che non pare di soluzione troppo facile, soprattutto per coloro che non hanno se non una idea estremamente vaga delle dottrine tradizionali con le quali il Buddismo è venuto in contatto. Così è in particolare dell'Estremo Oriente, nel quale il Taoismo ha manifestamente influenzato, almeno nelle loro modalità di espressione, certe branche del Mahayana; la scuola Zen, in particolare, ha adottato metodi la cui ispirazione taoista è evidentissima. Tale fatto può ricevere una spiegazione dal particolare carattere della tradizione estremoorientale, e dalla profonda separazione esistente fra i suoi due aspetti interiore ed esteriore, vale a dire fra il Taoismo e il Confucianesimo; in tali condizioni il Buddismo poteva in un certo modo venire ad occupare il suo posto in una zona intermedia, ed effettivamente si può dire che esso sia in certi casi servito di “copertura esterna” al Taoismo, ciò che permise a quest'ultimo di mantenersi sempre estremamente chiuso, cosa che gli sarebbe stata altrimenti molto più difficile. È questa la ragione per cui il Buddismo estremo-orientale assimilò certi simboli d'origine taoista, identificando ad esempio in alcuni casi, a causa della funzione “provvidenziale” che è loro propria, “Kuan-yin” a un Bodhisattwa, o più precisamente a un aspetto femminile di Avalokiteshvara: di sfuggita faremo notare che ciò ha causato un'altra confusione agli orientalisti, i quali nella loro maggioranza conoscono il Taoismo quasi soltanto di nome; costoro hanno pensato che “Kuan-yin” appartenga propriamente al Buddismo, e sembrano invece ignorarne la provenienza essenzialmente taoista. Fa d'altronde parte delle loro abitudini, quando si trovano davanti a qualcosa di cui non sanno determinare l'esatto carattere o l'origine, di cavarsela con l'applicargli l'etichetta di “buddista”; si tratta d'un mezzo alquanto comodo per nascondere un imbarazzo più o meno cosciente, e tanto più volentieri ad esso fanno ricorso in quanto, grazie al monopolio di fatto che essi sono riusciti a costituire a proprio favore, sono pressoché sicuri che nessuno

insorgerà a contraddirli; cos'ha infatti da temere sotto questo riguardo chi abbia stabilito come principio che nel campo di studi di cui si tratta l'unica vera competenza è quella che si acquista alla sua scuola? Non c'è bisogno di dire naturalmente che tutto ciò che viene così, secondo la loro fantasia, dichiarato “buddista”, ed anche ciò che effettivamente lo è, per gli orientalisti non è che “Buddismo alterato”; in un manuale di storia delle religioni già da noi ricordato, e nel quale il capitolo riguardante la Cina testimonia inoltre, nel suo insieme, d'una incomprensione particolarmente sgradevole, si dichiara che “in Cina non restano più tracce del Buddismo primitivo”, e che le dottrine che vi permangono attualmente “di buddista non hanno che il nome”; se si intende per “Buddismo primitivo” quel che gli orientalisti presentano come tale, ciò è del tutto esatto, ma bisognerebbe prima accertare se è da accettare il concetto che essi se ne fanno, o se non sia piuttosto quest'ultimo che, al contrario, rappresenta effettivamente un Buddismo degenerato.

La questione dei rapporti del Buddismo con il Taoismo è ancora relativamente facile da chiarire, a condizione, beninteso, che si sappia cos'è il Taoismo; ma bisogna riconoscere che ce ne sono di più complicate; ed è soprattutto quando si tratta non più di elementi appartenenti a tradizioni estranee all'India, ma di elementi indù, riguardo ai quali può essere difficile dire se siano sempre stati più o meno strettamente connessi al Buddismo a causa dell'origine indiana di quest'ultimo, o non si siano piuttosto integrati in un secondo tempo a qualcuna delle sue forme. Così è per esempio degli elementi shivaiti che tanta importanza hanno nel Buddismo tibetano, denominato comunemente, in modo assai poco corretto, “lamaismo”; e ciò non è nemmeno esclusivamente proprio del Tibet, giacché anche a Giava si ritrova uno Shiva Buddha, prova irrefutabile di un'associazione dello stesso genere spinta al massimo delle sue possibilità. Di fatto la soluzione di tale questione si potrebbe trovare nello studio delle relazioni del Buddismo, sia pure quello originale, col Tantrismo; se non che quest'ultimo è così mal conosciuto in Occidente che sarebbe quasi inutile parlarne senza scendere a considerazioni lunghissime che non hanno ragione di essere esposte in una trattazione come questa; ci conterremo perciò a

quest'unica indicazione per la stessa ragione che ci ha spinti a ricordare solo incidentalmente la civiltà tibetana, non ostante la sua importanza, al momento della nostra enumerazione delle grandi divisioni dell'Oriente.

Ci resta ora da trattare, almeno sommariamente, un ultimo punto; come mai il Buddismo si è espanso in modo così rilevante al di fuori del suo paese d'origine e quivi ha riscosso un così notevole successo, mentre in tale paese d'origine è degenerato in modo piuttosto rapido finendo con l'estinguersi? O non è forse precisamente in questa diffusione che risiede la vera ragion d'essere del Buddismo? Quel che intendiamo dire è che il Buddismo apparve realmente destinato fin dall'origine a popoli non indiani; e tuttavia fu necessario che esso avesse origine dall'Induismo per ricevervi gli elementi da trasmettere altrove dopo il necessario adattamento; ma questo compito una volta assolto, era in fondo normale che esso scomparisse dall'India, nella quale non aveva vera ragion d'essere. A tal proposito si potrebbe fare un paragone abbastanza giusto fra la situazione del Buddismo nei confronti dell'Induismo e quella del Cristianesimo nei confronti del Giudaismo, a condizione però che si tenga sempre ben conto delle differenze di prospettiva sulle quali abbiamo già insistito. In ogni caso è questa considerazione la sola che permetta di riconoscere al Buddismo, senza pericolo di commettere delle illogicità, il carattere di dottrina tradizionale che è impossibile rifiutare per la meno al Mahayana, così come l'eterodossia non meno evidente delle forme ultime e derivate del Hinayana; ed è anch'essa che può spiegare quale ha potuto essere in realtà la missione del Buddha. Se quest'ultimo infatti avesse insegnato la dottrina eterodossa che gli attribuiscono gli orientalisti, sarebbe del tutto inconcepibile che numerosi Indù ortodossi non esitino, come fanno, a considerarlo un Avatara, vale a dire una “manifestazione divina”, di cui in verità quanto di lui si riferisce presenta tutti i caratteri; vero è che gli orientalisti, i quali per partito preso intendono eliminare tutto ciò che ha carattere “non umano”, vogliono che ciò sia soltanto “leggenda”, qualcosa cioè di privo d'ogni valore storico, ed estraneo anch'esso al “Buddismo primitivo”, ma se si eliminano questi fatti “legendari”, cosa rimane del fondatore del Buddismo come individualità puramente umana? Certo è

quanto mai difficile da dire, ma la “critica” occidentale non s'inquieta per così poco, e per riuscire a scrivere una vita del Buddha arrangiata a suo gusto, arriva fino a escogitare, con l'Oldenberg, il principio secondo il quale gli “Indo-germani non ammettevano il miracolo”; come fare a restar seri davanti ad affermazioni simili? Una simile “ricostruzione storica” della vita del Buddha ha lo stesso valore di quella della sua dottrina “primitiva”, e discende in blocco dagli stessi pregiudizi; sia nell'una che nell'altra si tratta principalmente di sopprimere tutto quel che mette in imbarazzo la mentalità moderna; e sarebbe in grazia di un procedimento così grossolanamente “semplicista” che questa gente pensa di raggiungere la verità!

Di più non occorre dire, non essendo il Buddismo che ci preme di studiare in questa occasione, il quale però ci interessava “situare” da un lato in rapporto alle dottrine indù, e dall'altro nei confronti dei punti di vista occidentali ai quali si tenta di identificarlo più o meno indebitamente. Dopo questa digressione possiamo perciò ritornare alle concezioni propriamente indù, cosa che faremo non senza aver prima formulato un ultimo pensiero che potrà servire in qualche modo da conclusione a tutto quel che abbiamo detto finora: se gli orientalisti, i quali si sono per così dire “specializzati” nel Buddismo, commettono nei suoi confronti errori di tale gravità, cosa potrà valere quel che dicono delle altre dottrine, le quali per essi sono sempre e soltanto state argomento di studi secondari e quasi “accidentali”?

5. LA LEGGE DI MANU

Fra le nozioni capaci di porre in grande imbarazzo gli Occidentali, che non ne posseggono l'equivalente, possiamo citare quella che in sanscrito è espressa dalla parola “dharma”; certamente non mancano le traduzioni proposte dagli orientalisti, ma la maggior parte di esse sono grossolanamente approssimative o addirittura completamente erronee, sempre a causa della confusione di prospettive che abbiamo già segnalato. Così, si vuole talvolta tradurre dharma con “religione”, quando non soltanto il punto di vista religioso non è qui applicabile, ma nemmeno questa parola può servire a designare un contenuto dottrinale, supposto a torto di natura religiosa. Né si tratta dell'esecuzione dei riti, anch'essi privi d'altronde di ogni carattere religioso, dal momento che i riti sono designati nel loro insieme da un'altra parola, “karma”, che viene allora usata in un'accezione speciale, e in qualche modo tecnica, del suo senso generale di “azione”. Per coloro che a tutti i costi vogliono vedere nella tradizione indù una religione, rimane ancora quella che essi credono essere la morale, ed è questa che verrebbe chiamata più specialmente dharma: da ciò, secondo i casi, interpretazioni diverse e più o meno secondarie, come quelle di “virtù”, “giustizia”, “merito”, “dovere”, tutte nozioni in effetti esclusivamente morali, le quali quindi, proprio per questa ragione, sono ben lontane dal rendere il concetto in questione. Il punto di vista morale, in mancanza del quale queste nozioni sono prive di senso, in India non esiste: su ciò abbiamo già sufficientemente insistito, e abbiamo anche detto che il Buddismo, il quale sarebbe stato il solo in grado di introdurlo, non giunse a questo estremo sulla via del sentimentalismo. D'altronde, notiamolo di sfuggita, queste nozioni stesse non sono tutte ugualmente essenziali, anche ponendosi dal punto di vista morale; intendiamo dire che alcune di esse non sono affatto comuni a

tutte le concezioni morali indistintamente: infatti l'idea di dovere o di obbligazione manca nella maggior parte delle morali antiche, e in particolare in quella degli Stoici; non è che coi moderni, e soprattutto dopo Kant, che essa è giunta ad assumere un'importanza preponderante. A questo proposito, è importante notare, trattandosi d'una delle più frequenti fonti d'errore, che le idee e i punti di vista diventati abituali hanno una tendenza intrinseca a presentarsi come essenziali; è per questo che ci si sforza di trasferirli nell'interpretazione di tutte le concezioni, anche le più lontane nel tempo e nello spazio, sebbene talvolta non ci sia da risalire molto lontano per scoprirne l'origine e il punto di partenza.

Detto questo per disfarci delle interpretazioni erronee, che sono anche le più correnti, cercheremo di indicare il più nettamente possibile che cosa bisogna realmente intendere per dharma. Come risulta dal senso della radice verbale “dhri”, da cui è derivata, questa parola nel suo significato più generale non designa nient'altro che un “modo d'essere”; si tratta, se si vuole, della natura essenziale di un essere, che comprende tutto l'insieme delle sue qualità o proprietà caratteristiche, e determina, attraverso le tendenze e le disposizioni che le sono implicite, il modo in cui questo essere si comporta, tanto nella sua totalità quanto in rapporto a ogni circostanza particolare. Questa stessa nozione può essere applicata, non soltanto ad un unico essere, ma ad una collettività organizzata, a una specie, a tutto l'insieme degli esseri di un ciclo cosmico o di uno stato di esistenza, o anche all'ordine totale dell'Universo; si tratta allora, ad un grado più o meno diverso, della conformità alla natura essenziale degli esseri, realizzata nella costituzione gerarchicamente ordinata del loro insieme; ed è anche, per conseguenza, l'equilibrio fondamentale, l'armonia integrale che risultano da tale sistemazione gerarchica, a che d'altronde si riduce la nozione stessa di “giustizia” quando sia spogliata del suo carattere specificamente morale. Considerato così come principio d'ordine, quindi come organizzazione e disposizione interiore, per un essere o per un insieme di esseri, dharma può in un certo senso opporsi a karma, che è soltanto l'azione mediante la quale tale disposizione verrà manifestata esteriormente, purché l'azione sia normale, cioè conforme alla natura degli esseri e dei loro stati, e ai rapporti che ne

derivano. In queste condizioni ciò che è “adharma” non è affatto il “peccato” in senso teologico, né il “male” in senso morale, nozioni entrambe estranee allo spirito indù; è semplicemente la “non-conformità” con la natura degli esseri, lo squilibrio, la rottura dell'armonia, la distruzione o il rovesciamento dei rapporti gerarchici.

Nell'ordine universale la somma di tutti gli squilibri particolari concorre indubbiamente sempre all'equilibrio totale che nulla potrebbe alterare; ma in ogni punto preso a parte e in se stesso lo squilibrio è possibile e concepibile, e, si tratti di applicazioni sociali o d'altro, non è affatto necessario attribuirgli un carattere morale per definirlo, secondo la sua portata, contrario alla “legge d'armonia” che regge così l'ordine cosmico come l'ordine umano. Preciso in tal modo il senso della “legge” e liberatolo da tutte le applicazioni particolari e derivate alle quali può dar luogo, possiamo accettare la parola “legge” per tradurre dharma, in modo senza dubbio imperfetto ancora, ma meno inesatto che con gli altri termini adottati nelle lingue occidentali; ancora una volta, però, non è affatto di legge morale che si tratta, e le stesse nozioni di legge scientifica e di legge sociale o giuridica qui non si riferiscono che a casi particolari.

In linea di principio, la “legge” può esser considerata come un “volere universale”, per una trasposizione analogica che in una simile concezione non lascia però sussistere niente di personale e tanto meno di antropomorfo. L'espressione di questo volere in ogni stato dell'esistenza manifestata è designato come Prajapati, o “Signore degli esseri prodotti”; e in ogni ciclo cosmico particolare questo stesso volere si manifesta come il Manus che dà a tale ciclo la legge che gli è propria. Il nome Manus non deve quindi essere inteso come il nome di un personaggio mitico, leggendario o storico; esso designa propriamente un principio che si potrebbe definire, secondo il significato della radice verbale “man”, come “intelligenza cosmica” o “pensiero riflesso dell'ordine universale”. Questo principio è d'altra parte considerato come il prototipo dell'uomo, il quale è chiamato “manava” in quanto venga considerato essenzialmente come “essere pensante”, caratterizzato dal possesso del “manas”, l'elemento mentale o razionale; il concetto di Manus è dunque equivalente, almeno

sotto certi aspetti, a quello che altre tradizioni, in particolare la Qabbalah ebraica e l'esoterismo musulmano, designano come l'“Uomo universale”, e che il Taoismo chiama il “Re”. Abbiamo visto in precedenza che il nome Vyasa non designa un uomo, ma una funzione; soltanto, si tratta in qualche modo di una funzione storica, mentre qui si tratta di una funzione cosmica che non potrà diventare storica se non nella sua applicazione all'ordine sociale e senza d'altronde che ciò implichi nessuna “personificazione”. In definitiva, la “legge di Manu” per un ciclo o per una collettività qualsivoglia non è altro che l'osservanza dei rapporti gerarchici naturali esistenti fra gli esseri sottoposti alle condizioni speciali di quel ciclo o di quella collettività, e l'insieme delle prescrizioni che normalmente ne risultano. Non insisteremo qui su quanto riguarda la concezione dei cicli cosmici, tanto più che per renderla facilmente intelligibile occorrerebbe darne uno sviluppo eccessivo; ci limiteremo a dire che fra di essi non v'è successione cronologica, bensì concatenazione logica e causale, per cui ogni ciclo è determinato nel suo insieme da quello antecedente e determina a sua volta il conseguente in una produzione continua, sottomessa alla “legge d'armonia” che stabilisce l'analogia costitutiva di tutti i modi della manifestazione universale.

Quando si giunge all'applicazione sociale, la “legge”, nella sua accezione specificamente giuridica, potrà essere formulata in uno “shastra”, o codice, il quale, in quanto espressione del “volere cosmico” al suo particolare livello, sarà riferito a Manu o più precisamente al Manu del ciclo attuale; è evidente però che questa attribuzione non ha affatto il senso di definire il Manu come l'autore dello shastra, almeno nel senso ordinario in cui un'opera puramente umana si dice di questo o quell'autore. Anche qui, come per i testi vedici, non si può parlare di un'origine storica rigorosamente definibile, e d'altronde, come già abbiamo detto, tale origine è di importanza nulla dal punto di vista dottrinale; inoltre fra i due casi vi è da segnalare una grande differenza: mentre i testi vedici sono designati col termine “shruti”, come frutto di una ispirazione diretta, il dharma-shastra appartiene solamente alla categoria di scritti tradizionali chiamata “smriti”, la cui autorità è meno fondamentale, e che comprende sia i Purana

che gli Itihasa, considerati dall'erudizione occidentale, incapace com'è di cogliere il senso profondo che ne fa tutt'altra cosa che semplice "letteratura", unicamente come poemi "mitici" o "epici". La distinzione fra shruti e smriti corrisponde in fondo alla distinzione fra l'intuizione intellettuale pura e immediata, che si applica esclusivamente al dominio dei principi metafisici, e la coscienza stessa, di natura razionale, che si esercita sugli oggetti di conoscenza appartenenti all'ordine individuale, com'è appunto il caso quando si tratta di applicazioni sociali o simili. Ciò nonostante l'autorità tradizionale del dharma-shastra non deriva affatto dagli autori umani che hanno potuto formularla - senza dubbio oralmente all'inizio, per iscritto in seguito - ed è indubbiamente questa la ragione per cui tali autori sono rimasti sconosciuti o indeterminati; essa deriva esclusivamente da ciò che ne fa veramente l'espressione della "legge di Manu", cioè dalla sua conformità con l'ordine naturale delle esistenze che è destinata a governare.

6. IL PRINCIPIO DELL'ISTITUZIONE DELLE CASTE

Ad illustrazione e conferma di quanto abbiamo esposto nel capitolo precedente, aggiungeremo ora qualche chiarimento riguardante l'istituzione delle caste, la quale, mentre ha un'importanza primordiale nella "legge di Manu", è invece profondamente incompresa dalla quasi totalità degli Europei. Daremo in primo luogo questa definizione: la casta, designata indifferentemente dagli Indù con l'una o l'altra delle due parole "jati" e "varna", è una funzione sociale determinata dalla natura propria di ogni essere umano. La parola "varna" nel suo senso primitivo significa "colore", ragione per cui qualcuno ha voluto in essa trovare una prova, o per lo meno un indizio della verosimiglianza dell'ipotesi secondo cui la distinzione delle caste si sarebbe fondata all'inizio su differenze di razza; quest'argomento non ha in realtà alcun peso, giacché la stessa parola ha, per estensione, il senso generale di "qualità", dal quale discende il suo impiego analogico per designare la natura particolare di un essere; quel che, cioè, si può chiamare la sua "essenza individuale", la quale di fatto determina la casta senza che la considerazione della razza abbia a intervenire se non come uno degli elementi che possono influire sulla costituzione della natura individuale. Quanto alla parola "jati", il suo significato proprio è quello di "nascita", da che si vuole arguire che la casta sia essenzialmente ereditaria, ciò che è un altro errore: se di fatto la casta è nella maggior parte dei casi ereditaria, per principio essa non lo è affatto in modo rigoroso, dal momento che nella formazione della natura individuale il peso dell'eredità, pur essendo preponderante nella maggioranza dei casi, è invero tutt'altro che esclusivo; ma ciò richiede spiegazioni ulteriori.

L'essere individuale è nel suo insieme considerato come composto di due elementi chiamati rispettivamente "nama", il nome, e "rupa", la forma; questi due elementi sono in

definitiva l'“essenza” e la “sostanza” dell'individualità, ovvero ciò che la scuola aristotelica chiama “forma” e “materia”, termini aventi però un senso tecnico ben diverso dalla loro accezione corrente; occorre anzi far notare che il termine “forma”, invece di designare l'elemento da noi chiamato in tal modo per tradurre il sanscrito “rupa”, designa in questo caso, al contrario, l'altro elemento, quello che è propriamente l'“essenza individuale”. Aggiungeremo che la distinzione da noi indicata, benché analoga a quella di anima e corpo secondo gli Occidentali, è lungi dall'esserle rigorosamente equivalente; la forma non è esclusivamente la forma corporea, ancorché non ci sia qui possibile insistere sull'argomento; quanto al nome, esso rappresenta l'insieme di tutte le qualità o attributi caratteristici dell'essere considerato. Occorre poi fare un'altra distinzione all'interno dell'“essenza individuale”: “namika”, ciò che si riferisce al nome in un senso più ristretto, ovvero ciò che il nome particolare di ogni individuo deve esprimere, è l'insieme delle qualità che appartengono in proprio a quest'ultimo, le quali gli derivano da null'altro che da se stesso; “gotrika”, ciò che appartiene alla razza o alla famiglia, è l'insieme delle qualità che vengono all'essere dall'eredità. Questa seconda distinzione potrebbe trovare una rappresentazione analogica nell'attribuzione a un individuo di un “nome”, che lo caratterizza, e di un “cognome”; d'altronde ci sarebbero molte cose da dire sul significato originario dei nomi e su ciò che essi dovrebbero essere chiamati ad esprimere, ma siccome queste considerazioni non rientrano nel quadro del presente lavoro, ci accontenteremo di far rilevare che la determinazione del nome vero si confonde, in linea di principio, con quella della natura individuale vera e propria. La “nascita” nel senso del sanscrito “jati” è propriamente la risultante dei due elementi “namika” e “gotrika”: in essa è dunque contenuta l'influenza dell'eredità, la quale può essere notevole, ma bisogna pure tener conto che vi interviene inoltre il fattore per cui l'individuo si distingue dai genitori e dagli altri membri della famiglia. È infatti ovvio che non possono esistere due esseri che presentino lo stesso complesso di qualità, sia fisiche che psichiche: accanto a ciò che li accomuna bisogna tener conto di ciò che li differenzia, e coloro stessi che vogliono tutto spiegare nell'individuo con l'influenza

dell'eredità, si troverebbero indubbiamente in grande imbarazzo se dovessero applicare la loro teoria a un qualunque caso particolare; non che quest'influenza si debba negare, sennonché accanto ad essa bisogna tener conto di altri elementi, come precisamente fa la teoria che abbiamo esposto.

La natura propria di ogni individuo implica necessariamente, fin dall'origine, tutto il complesso delle tendenze e delle disposizioni che si svilupperanno e manifesteranno nel corso della sua esistenza, le quali determineranno in particolare, giacché è di questo che stiamo trattando, le sue attitudini per questa o quell'altra funzione sociale. La conoscenza della natura individuale consentirà quindi di assegnare a ciascun essere umano la funzione che gli conviene in virtù di tale natura, ovvero, in altri termini, il posto che esso deve normalmente occupare nell'organizzazione sociale. È facile capire che si tratta del fondamento di un'organizzazione veramente gerarchica, vale a dire strettamente conforme alla natura degli esseri, secondo l'interpretazione da noi data della nozione di dharma; senza dubbio restano sempre possibili errori di applicazione, particolarmente nei periodi di oscuramento della tradizione, ma essi non sminuiscono assolutamente il valore del principio, la cui negazione importa invece, almeno in teoria, anche se non sempre in pratica, la distruzione di ogni legittima gerarchia. Contemporaneamente appare in tutta la sua evidenza l'assurdità dell'atteggiamento degli Europei, i quali si indignano al pensiero che un uomo non possa passare dalla propria casta ad una casta superiore: ciò significherebbe in realtà un vero e proprio cambiamento della natura individuale, come se un tal uomo cessasse di essere se stesso per diventare un altro, ed è un'impossibilità manifesta; ciò che un essere è potenzialmente alla nascita egli continuerà ad essere lungo tutto il corso della sua esistenza individuale. D'altronde, perché un essere sia ciò che è e non un altro essere, è una di quelle questioni che non hanno a porsi; la verità è che ognuno, secondo la sua propria natura, è un elemento necessario dell'armonia totale e universale. Il fatto è che considerazioni di questo genere sono perfettamente estranee a coloro che vivono in società la cui costituzione manca di principio e non riposa su nessuna gerarchia, come le società occidentali moderne, in

cui qualsiasi individuo può ricoprire quasi indifferentemente le più diverse funzioni (comprese quelle per cui è meno adatto), e nelle quali, per di più, la ricchezza materiale tiene luogo pressoché esclusivamente d'ogni superiorità vera ed effettiva.

Da quanto abbiamo detto sul significato del dharma consegue che la gerarchia sociale deve riprodurre analogicamente, secondo le proprie condizioni, la costituzione dell'“Uomo universale”; intendiamo con ciò dire che esiste una corrispondenza tra l'ordine cosmico e l'ordine umano, e che tale corrispondenza, che si ritrova naturalmente nell'organizzazione dell'individuo (sia esso visto nella sua integralità o anche semplicemente nella sua parte corporea), deve attualizzarsi ugualmente, seconda la modalità che più particolarmente le conviene, nell'organizzazione della società. La concezione di un “corpo sociale”, con organi e funzioni comparabili a quelli di un essere vivente, è del resto congeniale ai sociologi moderni; se non che costoro si sono troppo inoltrati su questa strada, dimenticando che corrispondenza e analogia non sono da confondere con assimilazione e identità, e che l'accostamento fra i due casi, per essere legittimo, deve lasciar permanere le necessarie diversità nelle rispettive modalità di applicazione; per di più, nell'ignoranza delle ragioni profonde dell'analogia, i sociologi non hanno mai potuto trarre nessuna conclusione valida per la costituzione di una vera gerarchia. Dopo queste riserve diventa evidente che le espressioni che potrebbero far pensare ad un'assimilazione dovranno venire intese in senso puramente simbolico, così come accade quando le designazioni ricavate dalle diverse parti dell'individuo umano vengono applicate analogicamente all'“Uomo universale”. Questi rilievi sono sufficienti a far capire senza difficoltà la descrizione simbolica dell'origine delle caste quale si incontra in numerosi testi, e in primo luogo nel “Purusha-sukta” del Rig Veda: “Di Purusha il Brahmana fu la bocca, lo Kshatriya le braccia, il Vaishya le anche; lo Shudra nacque sotto i suoi piedi”. Si tratta come si vede dell'enumerazione delle quattro caste la cui distinzione è il fondamento dell'ordinamento sociale, anche se ognuna di esse può essere suscettibile di ulteriori suddivisioni più o meno numerose e secondarie: i Brahmana costituiscono essenzialmente l'autorità spirituale e intellettuale; gli Kshatriya

il potere amministrativo, il quale comprende le attribuzioni giudiziarie e militari, di cui la funzione regale non è che il grado più elevato; i Vaishya l'insieme delle differenti funzioni economiche, industriali, commerciali e finanziarie; quanto agli Shudra, è loro attribuito il compimento di tutti i lavori necessari ad assicurare la sussistenza esclusivamente materiale della collettività. È necessario aggiungere che i Brahmana non sono affatto “preti” nel senso occidentale e religioso del termine: è indubbio che le loro funzioni comportino l'esecuzione di riti di differenti specie, dovendo essi possedere le conoscenze necessarie a dare a tali riti tutta la loro efficacia; ma soprattutto esse comportano la conservazione e la trasmissione regolare della dottrina tradizionale; d'altronde presso la maggior parte dei popoli antichi la funzione dell'insegnamento, raffigurata dalla bocca nel simbolismo precedente, era parimenti considerata come funzione sacerdotale per eccellenza, poi che la civiltà nella sua interezza era fondata su di un principio dottrinale. Per la stessa ragione le deviazioni della dottrina appaiono generalmente legate a una sovversione della gerarchia sociale, il che si potrebbe osservare in particolare nel caso dei tentativi fatti a diverse riprese dagli Kshatriya per rovesciare la supremazia dei Brahmana, supremazia la cui ragion d'essere appare evidente da tutto ciò che ci è occorso di dire sulla vera natura della civiltà indù.

A completare le considerazioni da noi qui sommariamente esposte, sarebbe opportuno segnalare le tracce che le concezioni tradizionali e primordiali poterono lasciare nelle antiche istituzioni europee, in particolare per ciò che riguarda l'investitura di “diritto divino” conferita ai re, la cui funzione era considerata alle origini, com'è indicato dalla radice stessa della parola “rex”, regolatrice essenziale dell'ordine sociale; queste cose però non possiamo che notarle di sfuggita, senza insistervi come forse sarebbe utile per metterne in evidenza tutto l'interesse.

La partecipazione alla tradizione è pienamente effettiva soltanto per i membri delle prime tre caste; ciò è espresso dalle diverse designazioni che sono loro esclusivamente riservate, come quella di “arya”, da noi già ricordata, e quella di “dwija”, o “nato due volte”; la concezione della “seconda nascita”,

intesa in senso puramente spirituale, è d'altronde di quelle comuni a tutte le dottrine tradizionali, e il Cristianesimo stesso, nel rito del battesimo, ne presenta l'equivalente in modo religioso. Per gli Shudra, la partecipazione è soprattutto indiretta, e per così dire virtuale, in quanto non deriva generalmente che dai loro rapporti con le caste superiori; d'altra parte, per riprendere l'analogia con l'“organismo sociale”, le funzioni che essi esercitano non sono propriamente funzioni vitali, bensì attività in certo qual modo meccaniche, ed è per questo che essi vengono raffigurati come nascenti non da una parte del corpo di Purusha, o dell'“Uomo universale”, ma dalla terra sotto i suoi piedi, cioè dall'elemento in cui si elabora il nutrimento per il corpo.

Esiste però un'altra versione, secondo la quale lo Shudra è nato dai pedi stessi di Purusha; la contraddizione non è che apparente, e in fondo si tratta soltanto di due punti di vista diversi, di cui il primo mette in evidenza l'importante diversità che esiste fra le prime tre caste e gli Shudra, mentre il secondo si riferisce al fatto che nonostante questa diversità anche gli Shudra partecipano alla tradizione. Sempre a proposito di questa rappresentazione, dobbiamo far notare ancora che la distinzione delle caste viene talvolta applicata, per trasposizione analogica, non soltanto all'insieme degli esseri umani, ma anche a quello di tutti gli esseri animati compresi nella natura intera, essendo detto che essi tutti nacquero da Purusha: secondo questa concezione il Brahmana è considerato il prototipo degli esseri stabili, superiori cioè al cambiamento, e lo Kshatriya il prototipo degli esseri mobili, cioè soggetti al cambiamento, poiché le loro funzioni si riferiscono rispettivamente alla sfera della contemplazione e a quella dell'azione.

Pensiamo che quanto abbiamo detto sia sufficiente a far intravedere le questioni di principio implicite in questo genere di considerazioni, la cui portata va del resto di gran lunga oltre i confini della sfera sociale, alla quale abbiamo inteso qui riferirci come ad una particolare applicazione di esse: mostrata così la natura di tale applicazione nell'organizzazione tradizionale della civiltà indù, non ci soffermeremo ulteriormente sullo studio delle istituzioni sociali il quale non costituisce l'argomento principale del presente lavoro.

7. SHIVAISMO E VISHNUISMO

Il Principio supremo, totale e universale, chiamato “Dio” nelle dottrine religiose d'Occidente, è da intendersi come impersonale o come personale? È questa una domanda che può dare origine a interminabili discussioni, e tutte senza una vera ragion d'essere; essa infatti è conseguenza di concezioni parziali e incomplete che è vano tentare di conciliare senza elevarsi oltre la speciale sfera, teologica o filosofica, che è loro propria. Dal punto di vista della metafisica occorre dire che il Principio è allo stesso tempo impersonale e personale, a seconda dell'aspetto sotto cui sia considerato: impersonale, o, se si vuole, “sopra-personale” in sé; personale nei confronti della manifestazione universale, ma, beninteso, senza che tale “personalità divina” presenti nessun carattere antropomorfo, non dovendosi confondere la “personalità” con l’“individualità”. Questa distinzione fondamentale, in virtù della quale le apparenti contraddizioni delle molteplici prospettive secondarie si risolvono nell'unità d'una sintesi superiore, è nella metafisica estremoorientale espressa come distinzione tra “Non-essere” e “Essere”; essa è non meno netta nella dottrina indù, come d'altronde è richiesto dall'identità essenziale della metafisica sotto le forme diverse di cui può rivestirsi. Il Principio impersonale, quindi assolutamente universale, è designato col termine Brahma; la “personalità divina”, che di esso è una determinazione o una specificazione, implicante un grado minore di universalità, ha per designazione più universale quella di Ishwara. Brahma, nella sua infinità, non può essere caratterizzato da nessun attributo positivo, ciò che è espresso dicendo di esso che è “nirguna”, o “di là da ogni distinzione”; Ishwara invece è detto “saguna”, o “qualificato”, e “savishesha”, o “direttamente concepibile”, perché può ricevere tali attribuzioni che s'ottengono per trasposizione analogica, nell'universale, delle diverse qualità o

proprietà degli esseri di cui è il principio. È evidente che è in tal modo possibile la concezione di un'indefinità di "attributi divini", e che è possibile inoltre la trasposizione, mediante "trasferimento" di esse nel loro principio, di tutte le qualità che abbiano un'esistenza positiva; d'altra parte, ognuno di questi attributi dev'essere in realtà considerato come una base o un "supporto" per la meditazione di un determinato aspetto dell'Essere universale. Quanto abbiamo detto a proposito del simbolismo dovrebbe far sì che ci si renda conto di come l'incomprensione da cui ha origine l'antropomorfismo possa aver come risultato di trasformare gli attributi divini in altrettanti "dei", in entità, vale a dire, concepite secondo il tipo degli esseri individuali, e a cui è attribuita erroneamente un'esistenza propria e indipendente. Si tratta d'uno dei casi più evidenti di "idolatria", che assume la forma del "politeismo" e in cui il simbolo è scambiato per la cosa simboleggiata; è chiaro però che nessuna dottrina poté mai essere politeista in se stessa e nella sua essenza, e che tale poté diventare solo per una profonda deformazione, deformazione che si generalizza molto meno spesso di quanto possa pensare l'opinione corrente; a dire il vero, d'una simile generalizzazione ci è dato di conoscere un solo esempio certo, e si tratta della civiltà grecoromana; senza tener conto delle eccezioni che, benché rare, sicuramente vi furono nella sua élite intellettuale. In Oriente, ove non esiste la tendenza all'antropomorfismo, se si escludono le aberrazioni individuali sempre possibili, ma rare e anormali, niente di simile ha mai potuto accadere; ciò stupirà probabilmente gran numero di Occidentali, spinti dalla conoscenza esclusiva dell'antichità classica a voler dappertutto scoprire "miti" e "paganesimo", e tuttavia le cose stanno in questo modo. In India, in particolare, una raffigurazione simbolica che rappresenti l'uno o l'altro degli "attributi divini", la quale riceve il nome di "pratika", non è punto un "idolo", poi che non è mai stata intesa in altro modo che come un supporto di meditazione e un mezzo ausiliario di "realizzazione"; ciò essa è realmente, ciascuno essendo libero, inoltre, di servirsi a tale scopo, e di preferenza, dei simboli che sono più conformi alle sue disposizioni personali.

Ishwara è visto sotto tre aspetti principali, formanti la Trimurti, o "triplice manifestazione", dalla quale hanno origine

altri aspetti, più particolari, secondari nei riguardi dei precedenti. Brahmâ è Ishwara in quanto principio produttore degli esseri manifestati; è così chiamato perché considerato il riflesso diretto, nella sfera della manifestazione, di Brahma, il Principio supremo. Per evitare possibili confusioni è necessario ricordare che il termine Brahma è di genere neutro, mentre Brahmâ è maschile; l'uso, abituale negli orientalisti, della forma Brahman, comune ai due generi, ha l'inconveniente grave di non lasciar vedere questa distinzione essenziale, la quale è talvolta accentuata da espressioni come Para-Brahma, o "Brahma supremo", e Apra-Brahma, o "Brahma non supremo". Gli altri due aspetti della Trimurti, complementari l'uno dell'altro, sono Vishnu, che è Ishwara in quanto principio animatore e conservatore degli esseri, e Shiva, che è Ishwara in quanto principio trasformatore (e non distruttore come si dice generalmente); si tratta dunque propriamente di "funzioni universali", e non di entità separate e più o meno individualizzate. Come abbiamo accennato, ognuno, per porsi dal punto di vista che più s'adatta alle sue possibilità, può naturalmente accordare la preminenza a questa o quella di tali funzioni, e prima di tutto, a causa della loro almeno apparente simmetria, accordare la preminenza all'una o all'altra delle due funzioni complementari di Vishnu e di Shiva: da ciò la distinzione tra "Vishnuismo" e "Shivaismo", i quali non sono "sette" come gli Occidentali pensano, ma soltanto differenti vie di realizzazione, legittime e ortodosse entrambe. È tuttavia necessario aggiungere che lo Shivaismo, il quale è meno diffuso del Vishnuismo, e dà meno importanza ai riti esteriori, è, per contrapposizione, in certo qual modo più elevato, e porta più direttamente alla realizzazione metafisica pura; ciò è facilmente comprensibile quando si pensi alla natura del principio al quale esso dà la preponderanza, poi che la "trasformazione", che deve essere qui intesa nel suo senso rigorosamente etimologico, è il passaggio "di là dalla forma", e assume l'apparenza di una distruzione soltanto se venga guardata dall'angolo visuale particolare e contingente della manifestazione; in realtà è il passaggio dalla manifestazione al "non-manifesto" e per suo mezzo si opera il ritorno all'immutabilità eterna del Principio supremo, fuori dalla quale nulla può esistere se non in modo illusorio.

A ognuno degli “aspetti divini” è attribuita una “potenza”, o energia propria, chiamata “shakti”, e rappresentata simbolicamente sotto una forma femminile: la shakti di Brahma è Sarasvati, la shakti di Vishnu è Lakshmi, quella di Shiva è Parvati. Alcuni tra i Shaiva e tra i Vaishnava accordano una particolare considerazione alle shakti, e vengono per questa ragione chiamati “shakta”. Inoltre, ciascuno dei principi dei quali abbiamo detto può ancora essere considerato sotto una pluralità di aspetti particolari, e da ognuno di questi ultimi hanno origine altri aspetti secondari, derivazione che nella maggior parte dei casi è descritta come una filiazione simbolica. In questa sede non possiamo evidentemente dare sviluppo a tutti questi concetti, tanto più che il nostro fine particolare non è tanto l'esposizione delle dottrine in se stesse quanto piuttosto l'indicazione dello spirito più favorevole in cui è necessario intraprenderne lo studio se si vuol giungere alla loro comprensione.

Tanto gli Shaiva quanto i Vaishnava hanno, nell'insieme degli scritti tradizionali designato collettivamente col nome di “smriti”, i loro testi propri, i Purana e i Tantra, che più particolarmente corrispondono alle loro rispettive tendenze. Queste tendenze si affermano in special modo a proposito dell'interpretazione della dottrina degli Avatara, o “manifestazioni divine”; è questa una dottrina strettamente connessa alla concezione dei cicli cosmici, e meriterebbe a sé sola che le si dedicasse uno studio particolare, studio che non possiamo pensare di cominciare in questo momento. Aggiungeremo soltanto, per concludere la questione dello Shivaismo e del Vishnuismo, che qualunque sia la via scelta da ognuno come più adatta alla propria natura, il termine finale a cui essa tende, ammessa in linea di principio la sua perfetta ortodossia, non può essere che rigorosamente identico in ogni caso: si tratta di una “realizzazione” effettiva di carattere metafisico, la quale potrà soltanto essere più o meno immediata, o più o meno completa, a seconda delle condizioni particolari e dell'estensione delle possibilità intellettuali di ciascun essere umano.

8. GLI ANGOLI VISUALI DELLA DOTTRINA

Le osservazioni precedenti permettono di capire come nell'unità essenziale d'una stessa dottrina tradizionale possano coesistere una molteplicità di punti di vista che non compromettono punto l'unità in questione. Ciò è d'altronde vero della comprensione d'ogni cosa, giacché è connaturato a ciascuno di noi un modo di vedere che gli è proprio, di sorta che si potrebbe dire che esistono altrettanti modi di vedere le cose, più o meno diversi, quanti sono gli individui; ma ciò vale soltanto per gli inizi, giacché, quando si giunga di là dalla sfera individuale, tutte queste diversità, che non importano incompatibilità, scompaiono inevitabilmente. Sennonché, a parte questa differenza costituzionalmente inerente a ciascun essere umano, ognuno di essi può porsi, per studiare la dottrina sotto questo o quell'aspetto, da angoli visuali diversi, e gli aspetti sotto cui la dottrina sarà studiata saranno tanto più nettamente definiti quanto più sono particolari, vale a dire più lontani, nell'ordine discendente delle applicazioni, dall'universalità principiale. La totalità dei possibili e legittimi punti di vista è sempre contenuta, sinteticamente e nel suo principio, nella dottrina stessa, e quel che già ci è occorso di dire riguardo alla pluralità dei significati che un testo tradizionale presenta, è sufficiente a far vedere come tale pluralità possa essere in essa contenuta; non resterà dunque altro da fare che sviluppare rigorosamente, seguendo i diversi angoli visuali, l'interpretazione della dottrina fondamentale.

È esattamente ciò che accade in India ed è espresso dal termine sanscrito “darshana”, il quale null'altro significa che “vista” o “angolo visuale”, poi che la radice verbale “drish”, da cui esso deriva, ha il senso principale di “vedere”. I darshana sono dunque propriamente i punti di vista della dottrina, e null'affatto, come la maggior parte degli orientalisti pensano, dei “sistemi filosofici” che si facciano concorrenza e

s'oppongano gli uni agli altri; nella misura in cui questi “angoli visuali” sono rigorosamente ortodossi, essi non possono venire a conflitto o a contraddizione. Abbiamo chiarito come ogni concezione sistematica, prodotto dell'individualismo intellettuale proprio dei moderni Occidentali, sia la negazione della metafisica, la quale forma l'essenza vera e propria della dottrina; abbiamo anche ricordato quale sia la distinzione profonda che separa il pensiero metafisico dal pensiero filosofico, dicendo di quest'ultimo che è soltanto un modo speciale, peculiare dell'Occidente, da non potersi applicare in modo valevole alla conoscenza d'una dottrina tradizionale che si sia mantenuta conforme alla sua purezza e alla sua integralità. Non esiste perciò una “filosofia indù”, come non esiste una “filosofia cinese”, sempre che si voglia conservare alla parola “filosofia” un significato relativamente ben definito, significato che si trova ad essere determinato dalla corrente di pensiero che ha origine dai Greci; d'altra parte, soprattutto se si tien conto di come s'è trasformata la filosofia nei tempi moderni, bisogna dire che l'assenza di un tal modo di pensiero in una civiltà non ha proprio niente di particolarmente rincrescevole. Sennonché gli orientalisti si compiacciono di vedere nei darshana nient'altro che filosofia e sistemi, ai quali perdi più insistono nel voler affibbiare le etichette in corso in Occidente: e tutto ciò perché non sono capaci di uscire dalle maglie dell'educazione “classica” e ignorano compiutamente le differenze più tipiche fra la mentalità orientale e quella occidentale. Il loro atteggiamento, quanto all'aspetto che stiamo considerando, è rigorosamente paragonabile a quello d'un uomo che, non sapendo nulla dell'attuale civiltà europea, e capitatigli per caso tra le mani i programmi d'insegnamento di una Università, ne traesse la bizzarra conclusione che i dotti europei si dividono in diverse scuole rivali, ognuna delle quali ha un suo proprio sistema filosofico, e di cui le più importanti sono quelle dei matematici, dei fisici, dei chimici, dei biologi, dei logici e degli psicologi; si tratterebbe evidentemente d'uno sbaglio alquanto grottesco, ma non più ridicolo della pretesa diffusa fra gli orientalisti; e per di più costoro non hanno nemmeno la scusa dell'ignoranza, o, per dir meglio, proprio la loro ignoranza è imperdonabile. Per quanto ciò possa sembrare incredibile, è manifesto che le questioni di principio, che essi

sembrano farsi un punto di eludere, non hanno mai travagliato il loro intelletto, d'altronde troppo ristrettamente specializzato per poterle ancora comprendere e stimare al giusto valore; si tratta d'uno strano caso di "miopia intellettuale" all'ultimo stadio, ed è certo che, con simili disposizioni, gli orientalisti non arriveranno mai a penetrare il vero significato del minimo frammento di qualcuna di quelle dottrine orientali che si sono dati come missione d'interpretare a modo loro, in conformità coi loro punti di vista squisitamente occidentali.

Per ritornare alla comprensione vera delle cose, gli angoli visuali da cui la dottrina può esser presa in esame sono evidentemente suscettibili di maggiore o minor suddivisione; né sono tutti ugualmente irriducibili, giacché qualcuno di essi è in qualche modo più fondamentale, e ad esso gli altri possono essere subordinati. Sarà perciò sempre possibile raggruppare i punti di vista secondari intorno a quelli principali, e saranno allora soltanto questi ultimi ad essere considerati separatamente, quali ed altrettanti rami dello studio della dottrina, e gli altri saranno tenuti per semplici suddivisioni che non sarà nemmeno necessario, nella maggioranza dei casi, precisare. Sono queste le grandi divisioni, i rami principali, che ricevono propriamente il nome di darshana, nel senso assunto abitualmente dalla parola; seguendo la classificazione ammessa generalmente in India essi sono distinti in sei, che occorre aver cura di non confondere poiché il loro numero è uguale al numero di quelli che vengono chiamati i sei "Vedanga". Il significato letterale del termine Vedanga è "membro del Veda"; questa denominazione si applica a talune scienze ausiliarie del Veda, assumendo come paragone le membra corporee per il cui mezzo un essere agisce esteriormente; i trattati fondamentali che si riferiscono a queste scienze, e dei quali daremo l'enumerazione, fanno parte della smriti, e anzi, in grazia del loro diretto rapporto col Veda, occupano in essa il posto più importante. La "Shiksha" è la scienza della corretta articolazione e della pronuncia esatta, e comporta, assieme alle leggi dell'eufonia (le quali sono in sanscrito più importanti e più sviluppate che in qualsiasi altra lingua), la conoscenza del valore simbolico delle lettere; nelle lingue tradizionali infatti l'uso della scrittura fonetica non implica punto la scomparsa di un significato ideografico, un

esempio di che è dato pure dall'ebraico e dall'arabo. Il “Chandas” è la scienza della prosodia, la quale determina l'applicazione dei diversi metri in corrispondenza con le modalità vibratorie dell'ordine cosmico che essi debbono esprimere, ciò che fa di essi qualcosa di ben diverso da forme “poetiche” nel senso semplicemente letterario della parola; del resto la conoscenza profonda del ritmo e delle sue relazioni cosmiche è comune a tutte le civiltà orientali, mentre è completamente sconosciuta agli Occidentali. Il “Vyakarana” è la grammatica, che non si presenta però come un insieme di regole dall'apparenza più o meno arbitraria come abitualmente avviene in Occidente, dove di queste regole non si conoscono le ragioni; essa si fonda al contrario su concetti e classificazioni sempre in strettissimo rapporto con il significato logico del linguaggio. Il “Nirukta” è l'esplicazione dei termini importanti o difficili che s'incontrano nei testi vedici; tale esplicazione non riposa soltanto sull'etimologia, ma, la maggior parte delle volte, anche sul valore simbolico delle lettere e delle sillabe che intervengono nella composizione delle parole; di qui gli innumerevoli errori degli orientalisti, i quali non sono in grado di capire, o anche semplicemente concepire, quest'ultimo tipo di spiegazione, esclusivamente proprio delle lingue tradizionali (analogo del resto a quello che si ritrova nella Qabbalah ebraica), e non vogliono, né possono, vedere che etimologie di fantasia, o addirittura volgari “giochi di parole” in ciò che è in realtà, e ovviamente, tutt'altra cosa. Il “Jivotisha” è l'astronomia, ovvero, più esattamente, l'astronomia e l'astrologia insieme, che in India non vanno mai l'una senza l'altra, non altrimenti di come accadde presso tutti i popoli antichi, Greci compresi, i quali si servivano indifferentemente sia dell'una sia dell'altra parola per indicare una stessa e unica cosa; la distinzione fra astronomia e astrologia è tipicamente moderna, ma c'è da aggiungere che la vera astrologia tradizionale, quale si è mantenuta in Oriente, non ha quasi nulla in comune con le speculazioni “divinatorie” che alcuni tentano di mettere in piedi, sotto lo stesso nome, nell'Europa contemporanea. In ultimo, il “Kalpa”, termine che ha inoltre altri significati, è sotto questo aspetto l'insieme delle prescrizioni riferentisi all'esecuzione dei riti, e la cui conoscenza è indispensabile perché questi ultimi abbiano piena

efficacia; nei sutra che le esprimono, tali prescrizioni sono condensate in formule dall'apparenza molto prossima a quella di formule algebriche, attraverso una notazione simbolica particolare.

Oltre i Vedanga occorre ricordare gli “Upaveda”, parola con cui sono indicate conoscenze d'ordine inferiore e tuttavia fondanti su basi rigorosamente tradizionali; la sfera a cui queste conoscenze si riferiscono è quella delle applicazioni pratiche. Gli Upaveda sono quattro, in relazione con i quattro Veda intesi come loro rispettivi principi: Ayur-Veda è la medicina, riferita come tale al Rig-Veda; Dhanur-Veda, la scienza militare, riferita al Yajur-Veda; Gandharva-Veda, la musica, riferita al Sama-Veda; Sthapatya-Veda, la meccanica e l'architettura, riferite all'Atharva-Veda. Si tratta, secondo le concezioni occidentali, di arti più che di scienze nell'accezione corrente della parola; ma il principio tradizionale che viene loro fornito conferisce loro un carattere un po' diverso, Naturalmente questa enumerazione dei Vedanga e degli Upaveda non esclude punto le altre scienze che, pur non essendo in essa comprese, furono in India studiate fin dai tempi più antichi; si sa infatti, in particolare, che le matematiche, sotto la denominazione generale di “ganita”, e comprendenti “pati-ganita” o “vyakta-ganita”, l'aritmetica, “bija-ganita”, l'algebra, e “rekta-ganita”, la geometria, subirono in India uno sviluppo notevolissimo (in particolare le prime due), sviluppo di cui l'Europa, attraverso la mediazione degli Arabi, avrebbe più tardi beneficiato.

Data in questo modo un'idea approssimativa dell'insieme delle conoscenze tradizionali dell'India, le quali del resto sono altrettanti aspetti secondari della dottrina, ritorneremo ora ai darshana, anch'essi da vedersi come parte integrante di questo insieme, senza di che si rischierebbe di non comprenderne nulla. Di fatto, bisogna non dimenticare che tanto in India come in Cina una delle ingiurie più gravi che possano esser rivolte a un pensatore è vantare la novità e l'originalità delle sue concezioni, originalità e novità che, qualora esistessero, sarebbero sufficienti, in una civiltà essenzialmente tradizionale, a privare tali concezioni di ogni portata effettiva. È evidente che tra coloro che si dedicarono in modo speciale allo studio di questo o quel darshana hanno potuto formarsi

delle scuole che si distinguevano tra di loro per qualche interpretazione particolare, ma tali divergenze non si sono mai spinte troppo lontano senza che uscissero dai confini dell'ortodossia; nella maggior parte dei casi esse, riferendosi a punti soltanto secondari, sono in fondo più apparenti che reali, e costituiscono piuttosto delle differenze di espressione, utili anch'esse perché si adattano a modi di comprendere diversi. Per di più, è evidente che un "punto di vista" non ha mai potuto essere la proprietà esclusiva di qualche scuola, anche se, quando ci si accontenti di riguardarlo in superficie invece di cercar di afferrarne l'essenza, può talvolta sembrare identificarsi con la concezione della scuola che lo sviluppò in modo particolare; questa confusione è anch'essa tipica degli Occidentali, abituati ad assegnare alle individualità, come vere e proprie "invenzioni", tutte le concezioni che gli sono familiari: è questo uno dei postulati per lo meno impliciti del loro "metodo storico", e ai nostri giorni la stessa prospettiva religiosa non sfugge alle conseguenze di questo particolare modo di vedere le cose che nei suoi riguardi fa uso di tutte le risorse dell'esegesi anti-tradizionale da noi già ricordata.

I sei darshana sono il Nyaya e il Vaisheshika, il Sankya e lo Yoga, la Mimansa e il Vedanta; essi sono abitualmente enumerati in questo ordine e a coppie, allo scopo di sottolineare le loro affinità; quanto al voler assegnare un ordine di successione cronologica al loro sviluppo, è questa una questione inutile e senza vero interesse, per le ragioni da noi già addotte, giacché si tratta di punti di vista che all'origine erano contenuti in perfetta simultaneità nella dottrina primordiale. Per caratterizzarli sommariamente si potrebbe dire che i primi due di questi sei punti di vista sono analitici, mentre gli altri quattro sono sintetici; sennonché gli ultimi due si distinguono dagli altri in quanto sono, in modo diretto e immediato, interpretazioni dello stesso Veda, dal quale tutto il resto è derivato soltanto meno direttamente; di conseguenza le opinioni eterodosse, anche solo in modo parziale, non hanno su di essi nessuna presa, mentre nelle scuole dedicatesi allo studio dei primi quattro darshana fu possibile che qualcuna se ne producesse. Siccome definizioni troppo concise sarebbero per forza di cose incomplete, poco intelligibili, e di conseguenza poco utili, abbiamo pensato che fosse meglio

riservare altrettanti capitoli alle indicazioni generali riferentisi a ciascuno dei darshana, tanto più che l'argomento è di un'importanza tale, al fine che ci proponiamo in questo studio, da meritare d'esser trattato con un certo agio.

9. IL NYAYA

Il significato proprio del termine Nyaya è “logica” o anche “metodo”; dire, come fanno certuni, che questa parola ha cominciato col designare una scuola e in seguito è diventata sinonimo di logica, significa semplicemente rovesciare l'ordine naturale delle cose, poiché, per poco che si voglia ammettere che una scuola dev'essere caratterizzata da un nome che abbia già un suo significato proprio, è esattamente il contrario che deve accadere, ammesso e non concesso che un darshana possa essere monopolio di una qualsiasi scuola. L'argomento di questo darshana è ed è sempre stato, di fatto, la logica; il suo sviluppo viene attribuito a Gautama senza che questo nome, che fu comune a molti personaggi oltre che a molte famiglie dell'antica India, e che non è nell'occasione accompagnato da nessuna sia pur vaga indicazione biografica, possa essere riferito a una individualità precisa. Si è prodotto in questo caso ciò che si verifica spesso in simili occasioni in Oriente, dove di fronte alla dottrina, le individualità non contano; è possibilissimo che in un'epoca lontana e indeterminata sia esistito un uomo chiamato Gautama che si consacrò allo studio e all'insegnamento di quel ramo della conoscenza che è la logica; ma questo fatto, molto verosimile, è del tutto privo di interesse in se stesso, e il nome se ne è conservato con un valore puramente simbolico, per designare in qualche modo “l'aggregato intellettuale” formato da tutti coloro che, per un periodo indeterminato come inizio e come durata, si dedicarono allo stesso studio. Questo tipo di “entità collettiva”, di cui abbiamo già avuto un esempio in Vyasa, non è d'altronde una scuola, almeno nel senso ordinario della parola, bensì una vera e propria funzione intellettuale; altrettanto si può dire dei nomi propri che si trovano analogamente legati a ciascuno degli altri darshana; queste considerazioni, fatte una volta per tutte, ci dispenseranno dal ritornarci sopra in seguito.

Abbiamo detto che il Nyaya è essenzialmente la logica; ma dobbiamo aggiungere che il termine è preso qui in un'accezione molto meno ristretta che in Occidente, in quanto ciò che viene designato sotto questo nome invece di essere concepito come una parte della filosofia è inteso come un punto di vista della dottrina totale. Sfuggendo alla ristretta specializzazione che è inevitabile alla logica considerata in modo filosofico, e non dovendo inoltre integrarsi in nessun sistema, la logica indù ha per queste ragioni una portata molto maggiore; per ben capirlo ci si ricordi di quel che abbiamo detto a proposito dei caratteri della metafisica: non sono le cose in se stesse che costituiscono l'oggetto di una speculazione, ma il punto di vista da cui esse vengono studiate. Precedentemente avevamo detto che la logica concerne le condizioni della comprensione nell'uomo; tutto ciò che può essere considerato in modo logico è dunque l'oggetto dell'umana comprensione, in quanto sia considerata effettivamente sotto questo aspetto. Per conseguenza la logica comprende nella sua prospettiva le cose considerate come "oggetti di prova", di conoscenza ragionata, cioè, o discorsiva: è questo nel Nyaya il senso del termine "padartha" e, nonostante certe differenze, è anche questo il vero significato che nell'antica logica occidentale avevano le "categorie". Se le divisioni e le classificazioni stabilite dalla logica hanno contemporaneamente un valore ontologico reale è perché vi è un'effettiva corrispondenza tra i due punti di vista, dal momento che non si stabilisce, come nella filosofia moderna, un'opposizione radicale e artificiosa fra soggetto e oggetto. D'altronde il punto di vista logico è analitico, perché individuale e razionale; non è che a titolo di semplice applicazione all'ordine individuale che i principi logici, anche i più generali, sono fatti derivare dai principi metafisici o universali.

Il Nyaya distingue sedici padartha, il primo dei quali viene chiamato "pramana", parola che abitualmente ha il senso di "prova", ma che può anche essere tradotta con "evidenza"; quest'ultima traduzione è però impropria in molti casi, ed inoltre ha l'inconveniente di far pensare al concetto di evidenza cartesiano, il quale è valido solo in campo matematico. Per definire il vero significato della parola

pramana bisogna considerare che il suo primo significato è quello di “misura”, ed in effetti ciò che esso designa sono i mezzi legittimi della conoscenza d'ordine razionale, ciascuno dei quali non è applicabile che in una certa misura e sotto certe condizioni, o in altri termini entro i confini di un particolare dominio di cui l'estensione definisce la portata; l'enumerazione di questi mezzi di conoscenza o di prova fornisce le suddivisioni del primo padartha. Il secondo è “prameya” o “ciò che dev'esser provato”, vale a dire ciò che è suscettibile di essere conosciuto da uno qualunque dei mezzi di cui abbiamo parlato; comprende, come suddivisioni, una classificazione di tutte le cose che possono essere afferrate dalla comprensione dell'uomo nella sua condizione individuale. Gli altri padartha sono meno importanti e si riferiscono soprattutto alle diverse modalità del ragionamento o della dimostrazione; non ci dilungheremo a darne l'enumerazione completa, contenendoci invece a segnalare in particolare gli elementi che costituiscono un'argomentazione regolare.

L'argomentazione di cui si tratta, che viene chiamata “nyaya” in un'accezione secondaria e ristretta di questo termine (e che in definitiva è il prototipo della dimostrazione metodica), comprende, nella sua forma interamente sviluppata, cinque “avayava”, cioè membri o parti costitutive: “pratijna”, la proposizione o l'asserzione che si tratta di provare; “hetu”, la ragione giustificativa di questa asserzione; “udaharana”, l'esempio che viene ad appoggiare tale ragione, e che in qualche modo le serve da illustrazione, ricordando un caso generalmente noto; “upanaya”, applicazione al caso specifico in questione, cioè alla proposizione enunciata all'inizio; infine “nigamana”, il risultato o la conclusione, che è l'affermazione definitiva di questa stessa proposizione così come è stata dimostrata. È questa la forma completa dell'argomentazione dimostrativa, ma talvolta quest'ultima è applicata in forme semplificate o abbreviate che comportano soltanto i primi tre elementi, o gli ultimi tre; sotto quest'ultima forma, in particolare, essa presenta una somiglianza nettissima col sillogismo com'è stato teorizzato da Aristotele. Si ritrova infatti equivalente del termine maggiore e del termine minore designati rispettivamente con i nomi di “vyapaka” o contenente, e “vyapya” o contenuto, che si riferiscono allo

stesso punto di vista dell'estensione logica; quanto al termine medio, la sua funzione è sostenuta dalla ragione, “hetu”, chiamata anche “linga”, o segno che permette di riconoscere la “vyapti”, il legame invariabile cioè che esiste fra contenente e contenuto. Queste incontestabili analogie, le quali fanno supporre come ipotesi per lo meno verosimile che Aristotele possa aver avuto qualche conoscenza del Nyaya, non devono tuttavia far dimenticare, come abbiamo già detto, che sussistono differenze essenziali fra i due punti di vista: mentre il sillogismo greco non verte che sui concetti o sulla nozione delle cose, l'argomentazione indù verte invece più direttamente sulle cose in se stesse.

Quest'ultima osservazione richiede qualche spiegazione; prima di tutto è evidente che essa riguarda non la forma esteriore del ragionamento, che può essere quasi identica nei due casi, ma il contenuto vero e proprio di esso. Abbiamo detto che la separazione e l'opposizione di soggetto e oggetto sono affatto tipiche della filosofia moderna; ma già presso i Greci la distinzione fra le cose e la loro nozione andava un po' troppo lontano, nel senso che la logica considerava soltanto i rapporti fra le nozioni, come se le cose potessero esser conosciute soltanto attraverso queste ultime. Senza dubbio la conoscenza razionale è propriamente una conoscenza indiretta, ed è perciò che essa è suscettibile d'errore; tuttavia, se non afferrasse le cose, almeno in una certa misura, essa sarebbe completamente illusoria, e non sarebbe in realtà una conoscenza sotto nessun aspetto; se dunque si può dire che noi conosciamo un oggetto in modo razionale per mezzo della sua nozione, ciò avviene perché questa nozione è ancora qualcosa dell'oggetto, e partecipa della sua natura esprimendola nei nostri confronti. È questa la ragione per cui la logica indù tiene conto non soltanto del modo nel quale noi concepiamo le cose, ma, contemporaneamente, delle cose com'esse sono da noi concepite, il nostro modo di concepirle essendo in verità inseparabile dal suo oggetto, senza di che perderebbe tutta la sua realtà; sotto questo riguardo la definizione scolastica della verità come “adaequatio rei et intellectus”, a ogni grado della conoscenza, è ciò che in Occidente più s'avvicina alla posizione delle dottrine tradizionali d'Oriente, essendo quanto v'è di più conforme ai dati della metafisica pura. Inoltre la dottrina

scolastica, pur continuando quella di Aristotele nelle sue linee generali, l'ha in molti punti corretta e completata; è tuttavia rincrescevole che essa non sia riuscita ad affrancarsi del tutto dalle limitazioni ereditate dalla mentalità ellenica, e più ancora che non abbia, come appare, penetrato le conseguenze profonde del principio, già stabilito da Aristotele, dell'identificazione per mezzo della conoscenza. È infatti in virtù di tale principio che quando il soggetto conosce un oggetto, sia pure d'una conoscenza solo parziale o addirittura superficiale, qualcosa dell'oggetto è nel soggetto ed è diventata una parte del suo essere; qualunque sia l'aspetto sotto cui riguardiamo le cose, sono queste cose stesse che noi afferriamo, per lo meno sotto un certo rispetto, che in ogni caso forma uno dei loro attributi, vale a dire uno degli elementi costitutivi della loro essenza. Se si vuole possiamo ammettere di star facendo del “realismo”; la verità è che le cose stanno in questo modo, e non è certo un termine che possa cambiarle; del resto, a parlare con pieno rigore, i punti di vista particolari del “realismo” e dell’“idealismo”, insieme con l'opposizione sistematica che la loro correlazione mette in risalto, non hanno posto in questa sede, poi che ci troviamo ben di là dalla sfera ristretta del pensiero filosofico. Inoltre occorre non dimenticare che l'atto della conoscenza presenta due facce inseparabili: pur se è un'identificazione del soggetto con l'oggetto esso è anche, per la stessa ragione, una assimilazione dell'oggetto da parte del soggetto: afferrando le cose nella loro essenza noi le “realizziamo” o “attualizziamo”, in tutta la forza del termine, come stati o modalità del nostro proprio essere; e se l'idea, nella misura in cui è vera e adeguata, partecipa della natura della cosa, la ragione di ciò risiede nel fatto che, inversamente, la cosa partecipa della natura dell'idea. In breve, non esistono due mondi separati e radicalmente eterogenei, quali li suppone la filosofia moderna chiamandoli “soggettivo” e “oggettivo”, né essi sono sovrapposti alla maniera del “mondo intelligibile” e del “mondo sensibile” di Platone; ma, come dicono gli Arabi, “l'esistenza è unica”, e tutto ciò che essa contiene non è che la manifestazione, sotto molteplici modi ed aspetti, di un unico e identico principio, che è l'Essere universale.

10. IL VAISHESHIKA

La denominazione del Vaisheshika è tratta dal termine “vishesha”, il cui significato è “carattere distintivo” e di conseguenza “cosa individuale”; questo darshana è perciò stabilito per la conoscenza delle cose individuali in quanto tali, riguardate in modo distintivo nella loro esistenza contingente. Mentre il Nyaya prende in considerazione le cose nella loro relazione con l'umana facoltà di conoscere, il Vaisheshika le riguarda più direttamente in ciò che esse sono in sé; appare immediatamente evidente la differenza delle due prospettive, insieme con la loro inevitabile correlazione, giacché quel che le cose sono nella conoscenza non può, alla fine, non essere identico a quel che esse sono di per se stesse; tuttavia la differenza dei due punti di vista non scompare se non quando vengano l'uno e l'altro superati, sicché la loro distinzione è sempre opportuna entro i confini della sfera a cui essi propriamente si applicano. Questa sfera è, di tutta evidenza, quella della natura manifestata, fuori della quale il punto di vista individuale in quanto tale, di cui i due darshana in questione sono altrettante modalità, perde ogni senso; la manifestazione universale può però essere riguardata sotto due aspetti differenti: sinteticamente, a partire dai principi da cui procede e dai quali è determinata in tutti i suoi modi, e ciò fa il Sankhya, come vedremo in seguito; analiticamente, nella distinzione dei suoi molteplici elementi costitutivi, ed è ciò che fa il Vaisheshika. Questa seconda prospettiva può addirittura contenersi a considerare specialmente uno dei modi della manifestazione universale, quale ad esempio quello che forma l'insieme del mondo sensibile; anzi, di fatto, è a quest'ultimo che essa è costretta a limitarsi in modo pressoché esclusivo, poi che le condizioni degli altri modi sfuggono di necessità alle facoltà individuali dell'essere umano: ad essi non si può aver accesso per così dire che dall'alto, e cioè attraverso e per

mezzo di ciò che nell'uomo va oltre i confini e le determinazioni relative proprie dell'individuo. Tutto questo eccede evidentemente il punto di vista distintivo e analitico che stiamo presentemente delineando; tuttavia non si può comprendere in modo completo una prospettiva particolare se non oltrepassandola, a condizione naturalmente che tale punto di vista non si dia per indipendente e come avente tutta la propria ragion d'essere in se stesso, ma si presenti legato a tali principi da cui deriva a mo' di applicazione a una sfera contingente di qualcosa che appartiene a un ordine differente e superiore.

Abbiám visto che questo ricollegamento ai principi, mentre assicura l'unità essenziale della dottrina in tutti i suoi rami, è carattere comune di tutto l'insieme delle conoscenze tradizionali dell'India; esso costituisce la differenza profonda esistente fra il Vaisheshika e il punto di vista scientifico com'è inteso dagli Occidentali, punto di vista dal quale tuttavia, nell'insieme delle conoscenze tradizionali dell'India, il Vaisheshika è ciò che di meno distante esista. In realtà il Vaisheshika è notevolmente più vicino a quella prospettiva che presso i Greci formava la “filosofia fisica”; pur avendo caratteristiche di analiticità esso è meno analitico della scienza moderna, e per questa ragione non è soggetto alla ristretta specializzazione che spinge quest'ultima a perdersi nell'indefinita particolarità dei fatti sperimentali. Si tratta di qualcosa di più razionale e, in una certa misura, di più intellettuale, intendendo quest'ultimo termine nel suo senso più rigoroso: più razionale in quanto, pur mantenendosi nella sfera dell'individuale, è svincolato da ogni specie di empirismo; più intellettuale, in quanto non perde mai di vista che la sfera individuale nella sua integralità è ricollegata ai principi universali, da cui trae tutta la realtà di cui è capace. Abbiám detto che con la parola “fisica” gli antichi intendevano la scienza della natura nella sua interezza; dunque questo termine calzerebbe a pennello nella circostanza, ma bisogna tener conto della restrizione che la sua accezione originaria ha subito nei moderni, la quale è d'altronde particolarmente rivelatrice del mutamento di prospettiva che le corrisponde. Per questa ragione, se si deve applicare una denominazione occidentale a un punto di vista indù, preferiremmo per il

Vaisheshika quella di “cosmologia”; e d'altra parte, poiché la “cosmologia” del medio evo presentava chiaramente i caratteri d'una applicazione della metafisica alle contingenze della sfera sensibile, essa è più vicina al Vaisheshika della “filosofia fisica” dei Greci, la quale, in quasi ogni caso, traeva i suoi principi dalla sfera delle contingenze, o, tutt'al più, entro i confini della prospettiva immediatamente superiore (e ancora particolare), a cui si applica propriamente il Sankhya.

Ciò nonostante, lo stesso oggetto del Vaisheshika può aver provocato, in una frazione di coloro che si dedicarono in particolare al suo studio, una qualche tendenza di carattere “naturalistico”, che tuttavia, per essere in via generale aliena allo spirito orientale, non poté mai assumere in India lo sviluppo che le fu dato invece in Grecia presso i “filosofi fisici”; o, per lo meno, furono soltanto alcune scuole appartenenti alle forme più degenerate del Buddismo che la spinsero alle conseguenze a cui era logico dovesse giungere, e ciò fu possibile soltanto perché queste scuole erano apertamente fuori dell'unità tradizionale indù. Non è tuttavia contestabile che la tendenza affermata nella concezione atomistica fosse già presente nell'esposizione regolare del Vaisheshika, giacché l'origine dell'atomismo, nonostante la sua potenziale tendenza eterodossa, è fatta risalire a Kanada, in una con lo sviluppo vero e proprio del Vaisheshika al quale non è però necessariamente solidale. Lo stesso nome Kanada sembra del resto contenere un'allusione alla concezione in questione, e se realmente esso è stato applicato a un individuo, dovette trattarsi probabilmente di un soprannome; il fatto che esso solo abbia potuto conservarsi dimostra una volta di più quanta poca importanza gli Indù attribuiscano all'individualità. Ad ogni buon conto, si può vedere in ciò che attualmente è il “supporto” di questo nome qualcosa che, a causa della deviazione che si esprime in esso, si accosta maggiormente alle “scuole” dell'antichità occidentale di quanto d'analogo può trovarsi negli altri darshana.

Similmente al Nyaya, il Vaisheshika distingue un certo numero di padartha, determinandoli naturalmente secondo un differente punto di vista; i padartha del Vaisheshika non coincidono perciò con quelli del Nyaya, anzi possono rientrar tutti nelle suddivisioni del secondo di questi ultimi, prameya, o

“ciò che è oggetto di prova”. Il Vaisheshika rileva sei padartha, il primo dei quali è chiamato “dravya”; generalmente si traduce questa parola con “sostanza”, e tutto sommato la traduzione è corretta, a condizione però di intendere questo termine non in senso metafisico o universale, ma esclusivamente nel senso relativo secondo il quale è definita la funzione di soggetto logico, vale a dire, in fondo, nel senso che esso ha all'interno della concezione aristotelica delle categorie. Il secondo padartha è la qualità, chiamata “guna”, termine che ritroveremo trattando del Sankhya, ma applicato in modo diverso; in questa accezione le qualità sono gli attributi degli esseri manifestati, vale a dire quelli che la dottrina scolastica chiama “accidenti”, raffrontandoli con la sostanza, ovvero con il soggetto che di essi è il supporto nella sfera della manifestazione in modo individuale.

Quando si volessero trasferire le medesime qualità di là da tale modo particolare per vederle nel principio stesso della loro manifestazione, esse dovrebbero essere intese come costituenti l'essenza, nel senso in cui tale termine definisce un principio correlativo e complementare della sostanza, e ciò tanto nell'ordine universale quanto (relativamente e per corrispondenza analogica), nella sfera individuale; tuttavia l'essenza, anche al livello individuale (nella quale gli attributi risiedono “eminentemente” e non “formalmente”), sfugge alla prospettiva del Vaisheshika, che si pone dalla parte dell'esistenza intesa nel suo senso più ristretto, ed è questa la ragione per cui gli attributi non sono per esso veramente nient'altro che degli “accidenti”. È a disegno che abbiamo esposto queste ultime osservazioni di carattere concettuale in un linguaggio che dovrebbe renderle più facilmente comprensibili a coloro che hanno qualche abitudine della dottrine aristotelica e scolastica; tale linguaggio è del resto, nella fattispecie, il meno inadatto fra quelli offertici dall'Occidente. La sostanza, nei due significati di cui è suscettibile la parola, è la radice della manifestazione, ma non è manifesta in sé; manifestati sono soltanto i suoi attributi, che sono modalità di essa, e, inversamente, non hanno esistenza reale (all'interno della sfera contingente della manifestazione) se non nella sostanza e per la sostanza; è in quest'ultima che sussistono le qualità ed è in virtù di quest'ultima che l'azione è

prodotta. Il terzo padartha è infatti “karma”, o l'azione; e l'azione, qual che sia la differenza che la separa dalla qualità, rientra con essa nella nozione generale degli attributi, poi che non è se non una “maniera d'essere” della sostanza; e ciò è espresso, nella costituzione del linguaggio, dalla comune forma in verbi attributivi della qualità e dell'azione. L'azione è rilevata in modo essenziale come movimento, o meglio ancora come cambiamento, la cui nozione (molto più estesa, e della quale il movimento è esclusivamente una specie), è quella che più esattamente si applica sia nel nostro caso, sia a ciò che la fisica greca presentava di analogo. Si potrebbe di conseguenza dire che l'azione è per l'essere un modo transitorio e momentaneo, mentre la qualità è di esso un modo relativamente permanente e fino a un certo punto stabile; a considerare però l'azione nell'integralità delle sue conseguenze temporali e intemporal (che pure ha), anche questa distinzione scompare, come è prevedibile quando si pensi che tutti gli attributi indistintamente procedono da uno stesso principio, e questo tanto sotto il riguardo della sostanza quanto sotto quello dell'essenza. Non sarà necessario che ci dilunghiamo sui tre padartha che seguono, i quali, tutto sommato, rappresentano delle categorie di rapporti, vale a dire, nuovamente, determinati attributi delle sostanze individuali e dei principi relativi che costituiscono le condizioni determinanti immediate della loro manifestazione. Il quarto padartha è “samanya”, ossia la comunanza di qualità, che nei differenti gradi di cui è capace forma la sovrapposizione dei generi; il quinto è la particolarità o la differenza, chiamata in modo specifico “vishesha”, vale a dire ciò che appartiene in proprio a una determinata sostanza (ovvero ciò per cui tale sostanza è diversa da tutte le altre); il sesto padartha è, infine, “samavaya”, l'aggregazione, cioè l'intima relazione di inerenza da cui sono uniti sostanza e attributi, la quale è essa stessa un attributo della sostanza. L'insieme di questi sei padartha, che in tal modo comprende le sostanze e tutti i loro attributi, costituisce “bhava”, o l'esistenza; in opposizione correlativa a bhava è “abhava”, ovvero la non-esistenza, di cui talvolta si fa un settimo padartha, ma il cui concetto è esclusivamente negativo: si tratta propriamente della “privazione” intesa al modo

d'Aristotele.

Per quanta riguarda le suddivisioni di queste categorie, insisteremo soltanto un po' su quelle della prima: esse sono le modalità e le condizioni generali delle sostanze individuali. In primo luogo vengono i cinque “bhuta”, o elementi costitutivi delle cose corporee, enumerati a partire da quello che corrisponde all'ultimo grado di questo modo di manifestazione, vale a dire secondo il senso che propriamente corrisponde alla prospettiva analitica del Vaisheshika: “prithwi”, la terra; “ap”, l'acqua; “tejas”, il fuoco; “vayu”, l'aria; “akasha”, l'etere; il Sankhya invece rileva gli stessi elementi in ordine inverso, quello cioè della loro produzione o della loro derivazione. I cinque elementi si manifestano rispettivamente mediante le cinque qualità sensibili che gli corrispondono e sono loro inerenti, e appartengono alle suddivisioni della seconda categoria; essi sono determinazioni della sostanza e costituiscono tutto ciò che appartiene al mondo sensibile; sarebbe dunque un errore grave il considerarli come anche approssimativamente analoghi ai “corpi semplici” (d'altra parte ipotetici), della chimica moderna, o il farli simili a “stati fisici”, seconda un'interpretazione piuttosto comune (ma non completamente corrispondente alla realtà), delle concezioni cosmologiche dei Greci. Dopo gli elementi, la categoria “dravya” comprende “kala”, il tempo, e “dish”, lo spazio; sono queste ultime le condizioni fondamentali dell'esistenza corporea, e per parte nostra aggiungeremo, senza poterci soffermare sull'argomento, che esse formano, in quello speciale modo d'essere che costituisce il mondo sensibile, l'attività dei due principi che nell'ordine della manifestazione universale sono denominati rispettivamente Shiva e Vishnu. Queste sette suddivisioni si riferiscono esclusivamente all'esistenza corporea; ma un essere individuale come l'essere umano, a intenderlo nella sua integralità, comprende, oltre la modalità corporea, altri elementi costitutivi di natura diversa, e sono questi ultimi a venir rappresentati dalle due ulteriori suddivisioni della stessa categoria, “atma” e “manas”. Il manas, ovvero - per tradurre la parola con un termine di radice comune - il “mentale”, è l'insieme delle facoltà psichiche di natura individuale, vale a dire di quelle facoltà che appartengono all'individuo in quanto tale e fra le quali

nell'uomo la ragione è l'elemento caratteristico; quanto ad atma, che è molto mal tradotto con “anima”, si tratta propriamente del principio trascendente a cui l'individualità si ricollega essendogli inferiore; questo principio partecipa dell'intelletto puro e si distingue dal manas, o meglio dall'insieme composta dal manas e dall'organismo corporeo, come la personalità, in senso metafisico, si distingue dall'individualità.

È nella teoria degli elementi corporei che si fa posto la concezione atomistica: un atomo, o “anu”, ha almeno potenzialmente la natura dell'uno o dell'altro degli elementi, ed è in virtù della riunione di atomi di differenti specie sotto l'azione d'una forza “non-percepibile”, o “adrishta”, che tutti i corpi si sono formati. Ci è già occorso dire che tale concezione è apertamente in contrasto col Veda, da cui è animata invece l'esistenza dei cinque elementi; tra essa e quest'ultima non esiste di conseguenza nessuna relazione effettiva. In verità nulla è più facile che mettere in evidenza le contraddizioni implicite nell'atomismo, il cui errore di fondo consiste nel presupporre nella sfera della corporeità degli elementi semplici, quando in realtà tutto ciò che è corpo è per necessità composto, soggetto com'è alla divisibilità perché esteso, vale a dire sottoposto alla condizione spaziale; nulla si può trovare di semplice o d'indivisibile se non uscendo dalla sfera dell'estensione, cioè dalla modalità particolare di manifestazione che costituisce l'esistenza corporea. Se si assume la parola “atomo” nel suo significato legittimo (quello di “indivisibile”), cosa che (anche se i fisici moderni non lo fanno ormai più) è necessario fare in questo caso, si può dire che un atomo, in quanto senza parti, dev'esser senza estensione; ora, una somma di elementi senza estensione non genererà mai un'estensione; per cui se gli atomi sono veramente quel che è implicito nella loro definizione, sarà impossibile che riescano a formare dei corpi. A questo ragionamento ben noto (e inoltre perfettamente decisivo) ne aggiungeremo un altro, di cui Shankaracharya si serve per confutare l'atomismo: due cose possono venire a contatto per una delle loro parti o per la totalità di se stesse; per gli atomi, i quali non hanno parti, la prima ipotesi è manifestamente impossibile; rimane la seconda, ciò che equivale a dire che il

contatto o l'aggregazione di due atomi può soltanto esser realizzato nella loro coincidenza, da che risulta chiaramente come due atomi riuniti non possano esser niente di più di un atomo solo, e così via indefinitamente; come prima, dunque, un numero qualsiasi di atomi non formerà mai un corpo. L'atomismo si presenta dunque come un'impossibilità pura e semplice, e tale era stato da noi descritto quando precisammo il significato secondo cui occorre intendere l'eterodossia. Atomismo a parte, la prospettiva del Vaisheshika, ridotto all'essenziale, è però perfettamente legittima, e l'esposizione che precede ne definisce a sufficienza la portata e il significato.

11. IL SANKHYA

Il Sankhya è anch'esso connesso con la sfera naturale, vale a dire con la sfera della manifestazione universale; se non che quest'ultima è ora vista - come avevamo precedentemente indicato - in modo sintetico, partendo dai principi che determinano la sua produzione e dai quali essa trae tutta la propria realtà. Lo sviluppo di questo aspetto della dottrina, in qualche modo intermedio fra la cosmologia del Vaisheshika e la metafisica, viene attribuito all'antico saggio Kapila; questo nome non sta punto a rappresentare un uomo, e tutto ciò che si dice di lui ha un carattere puramente simbolico. Quanto poi alla denominazione del Sankhya, essa ha ricevuto diverse interpretazioni; essa deriva da “sankhya”, parola che significa “enumerazione” o “calcolo”, e talvolta “ragionamento”; per suo mezzo viene indicata una dottrina che procede secondo l'enumerazione regolare dei differenti gradi dell'essere manifestato; di fatto è questa la caratteristica del Sankhya, il quale si può riassumere, nella sua integralità, nella distinzione e nella considerazione dei venticinque “tattwa” o principi ed elementi veri, corrispondenti a tali gradi nella loro gerarchia.

Ponendosi dall'angolo visuale della manifestazione, il Sankhya assume come punto di partenza “Prakriti” o “Pradhana”, la sostanza universale, indifferenziata e non-manifesta in sé, dalla quale però procedono tutte le cose per modificazione; questo primo tattwa è la radice, o “mula”, della manifestazione, e i tattwa che lo seguono rappresentano altrettante modificazioni di esso a livelli differenti. Al primo grado è “Buddhi”, chiamata altresì “Mahat”, o “il grande principio”, che è l'intelletto puro, trascendente nei confronti degli individui; a questo punto siamo ormai nella manifestazione, anche se ancora nell'ordine universale. Al grado che segue troviamo invece la coscienza individuale, “ahankara”, che procede dal principio intellettuale per una

determinazione “particolaristica”, se è permessa un'espressione di questo genere, e produce a sua volta gli elementi seguenti. Questi sono prima di tutto i “tanmatra”, determinazioni elementari incorporee e non percepibili che saranno i principi rispettivi dei cinque “bhuta” o elementi corporei; il Vaisheshika era tenuto a considerare soltanto questi ultimi, e non i tanmatra, il cui concetto non interviene se non quando si voglia riferire la nozione degli elementi o delle condizioni della modalità corporea ai principi dell'esistenza universale. Vengono in seguito le facoltà individuali, prodotte per differenziazione della coscienza (della quale sono come altrettante funzioni), considerate in numero di undici, dieci esterne e una interna: le dieci facoltà esterne comprendono cinque facoltà di conoscenza, che nella sfera della corporeità sono facoltà di sensazione, e cinque facoltà d'azione; la facoltà interna è il “manas”, insieme facoltà di conoscenza e facoltà d'azione, direttamente unito alla coscienza individuale. Dopo di che ritroviamo i cinque elementi corporei, enumerati ora nell'ordine della loro produzione o manifestazione: l'etere, l'aria, il fuoco, l'acqua e la terra; si hanno così ventiquattro tattwa, compresi Prakriti e tutte le sue modificazioni.

Fino a questo punto il Sankhya vede le cose esclusivamente sotto il rapporto della sostanza, intesa in senso universale; sennonché, come dicevamo in precedenza, occorre tener conto corrispondentemente, e in quanto secondo polo della manifestazione, d'un principio complementare del precedente, al quale si può dare il nome di essenza. A questo principio il Sankhya attribuisce il nome di “Purusha” o “Pumas”, e lo riguarda come il venticinquesimo tattwa, completamente indipendente dai precedenti; tutte le cose manifestate sono prodotte da Prakriti, ma senza la presenza di Purusha tali produzioni non avrebbero se non un'esistenza puramente illusoria. Contrariamente a quanto certuni pensano, il tener conto di questi due principi va senza la minima traccia di dualismo: pur non derivando l'uno dall'altro e pur non essendo l'uno all'altro riducibili, questi due principi procedono entrambi dall'Essere universale, nel quale formano la prima di tutte le distinzioni. Del resto il Sankhya non è tenuto ad andar oltre tale distinzione, e il prendere in considerazione l'Essere puro non rientra nella sua prospettiva; tuttavia, poiché non è

punto un sistema, il Sankhya lascia possibile tutto ciò che lo sovrasta, ed è questa la ragione per cui esso evita il dualismo nel modo più assoluto. Per mettere queste considerazioni in connessione con quanto ci toccò dire precedentemente del dualismo, aggiungeremo che la concezione occidentale di spirito e materia non corrisponde alla distinzione di essenza e sostanza che in un dominio specialissimo e in qualità di mera applicazione particolare fra un'indeterminatezza di altre analoghe e ugualmente possibili; da ciò si potrà apprezzare quanto, pur senza essere ancora sul terreno della metafisica pura, siamo già tuttavia lontani dalle limitazioni del pensiero filosofico.

Ma è necessario che ritorniamo brevemente al concetto di Prakriti: essa possiede tre guna o qualità costitutive, in perfetto equilibrio nella sua indifferenziazione primordiale; ogni manifestazione o modificazione della sostanza costituisce una rottura di questo equilibrio, e gli esseri, nei loro differenti stati di manifestazione, partecipano dei tre guna in grado diverso e, per dirla in questo modo, secondo proporzioni indefinitamente varianti. I guna non sono perciò stati, ma condizioni dell'esistenza universale alle quali sono soggetti tutti gli esseri manifestati, e che bisogna aver cura di distinguere dalle condizioni speciali che determinano questo o quello stato, o modo, della manifestazione, quali lo spazio o il tempo, che condizionano lo stato corporeo ad esclusione di tutti gli altri. I tre guna sono: "sattwa", la conformità all'essenza pura dell'Essere o "Sat", che viene fatta identica alla luce intelligibile o alla conoscenza e rappresentata quale una tendenza ascendente: "rajas", l'impulso espansivo, secondo il quale l'essere si sviluppa in un certo stato e, per così dire, a un determinato livello dell'esistenza; infine, "tamas", l'oscurità, fatta identica all'ignoranza e rappresentata quale una tendenza discendente. È facilmente constatabile, ora, quanto siano insufficienti e financo false le interpretazioni correnti degli orientalisti, in particolare le interpretazioni dei primi due guna, le cui denominazioni rispettive vengono tradotte come "bontà" e "passione", quando non contengono invece proprio niente di morale né di psicologico. Non abbiamo qui la possibilità di esporre più completamente questo importantissimo concetto, né di trattare delle applicazioni diverse a cui esso può dar luogo, in ispecie per ciò che

riguarda la teoria degli elementi; ci accontenteremo di segnalarne l'esistenza.

D'altra parte sul Sankhya in generale non è il caso per noi d'insistere molto a lungo; ciò sarebbe forse stato necessario se non avessimo già sottolineato buona parte delle caratteristiche essenziali di questo punto di vista insieme a quelle del Vaisheshika e in paragone ad esse; ci resta dunque soltanto più da chiarire qualche equivoco. Gli orientalisti che confondono il Sankhya con un sistema filosofico volentieri lo dicono una dottrina “materialistica” e “atea”; non è il caso di dire che è il concetto di Prakriti a esser da loro identificato con la nozione di materia, ciò che è totalmente sbagliato, e che essi, nella loro interpretazione deformata, trascurano bellamente di tener conto di Purusha. La sostanza universale non è niente affatto la materia, la quale al massimo ne è una determinazione restrittiva e speciale: ci è già occorso di dire che la nozione stessa di materia, così com'essa si è venuta costituendo presso gli Occidentali moderni, presso gli Indù non esiste così come non esisteva presso gli stessi Greci. Non riusciamo dunque molto bene a capire a cosa si riduca un “materialismo” senza la materia; nello stesso Occidente l'atomismo degli antichi, se fu “meccanicistico” non fu per questo “materialistico”, ed è meglio che si conservino per la filosofia moderna quelle “etichette” che, inventate per essa esclusivamente, non aderiscono minimamente a nessun'altra concezione. Il Sankhya del resto, pur avendo per oggetto la natura, non rischia, per il modo in cui la riguarda, nemmeno di dar luogo a una tendenza al “naturalismo” come quella da noi constatata a proposito della forma atomistica del Vaisheshika; a maggior ragione non può essere “evoluzionistico”, come hanno immaginato altri, quand'anche l’“evoluzionismo” sia inteso nella sua più generale concezione e senza che si faccia di esso il sinonimo di un grossolano “trasformismo”; simile confusione di prospettive è troppo insensata perché sia il caso di insisterci su ulteriormente.

Quanto all'accusa di “ateismo”, ecco com'essa è fondata: il Sankhya è “nirishwara”, non fa cioè intervenire il concetto di Ishwara, ovvero della personalità divina; sennonché, se in esso non v'è traccia di tale concetto, è soltanto perché, per il tipo di prospettiva di cui si tratta, in esso non ha da trovarsi, così

come non si ritrova nel Nyaya e nel Vaisheshika. La non comprensione di qualcosa in una prospettiva più o meno particolare diventa negazione soltanto quando la prospettiva in questione abbia la pretesa di imporsi come esclusiva, vale a dire quando essa si eriga a sistema, ciò che qui non avviene affatto; agli orientalisti potremmo chiedere, per tutta risposta, se la scienza europea, nella sua forma attuale, sia da dichiararsi essenzialmente “atea” in quanto non fa intervenire nel suo campo l'idea di Dio, idea di cui ad essa non tocca di tener conto come di alcunchè che sfugge alla sua competenza. D'altronde, a fianco del Sankhya, di cui abbiamo finito di trattare, esiste un altro darshana che viene talvolta considerato come un secondo ramo del Sankhya, complementare col precedente, e che, perché sia distinto da questo, viene detto “seshwara” in quanto tiene conto, esso, del concetto di Ishwara; questo darshana, di cui tratteremo ora, è quello che viene abitualmente chiamato Yoga per un fenomeno di identificazione della dottrina con il fine che esse si propone.

12. LO YOGA

La parola yoga ha propriamente il significato di “unione”; incidentalmente diremo, quantunque la cosa abbia tutto sommato solo un'importanza relativa, che non ci rendiamo ben conto del perché un buon numero di autori europei usi questo termine al femminile, quando esso è invece maschile in sanscrito. Questo termine ha principalmente la funzione di designare l'unione effettiva dell'essere umano con ciò che è universale; applicato a un darshana, la cui formulazione in sutra è attribuita a Patanjali, esso indica che il darshana in questione ha come fine l'attualizzazione di questa unione e comporta i mezzi per pervenire a essa. Mentre il Sankhya è esclusivamente un punto di vista teorico qui si tratta dunque invece di realizzazione, nel senso metafisico da noi indicato, checché ne pensino coloro che pretendono trovare nello Yoga una “filosofia”, come gli orientalisti ufficiali, o coloro che, come certi sedicenti “esoteristi”, i quali si danno da fare per sostituire con teorie di fantasia la dottrina che gli manca, la dicono essere “un metodo di sviluppo dei poteri latenti dell'organismo umano”. L'angolo visuale in questione si riconnette a un livello assolutamente diverso, incomparabilmente superiore a quanto importano interpretazioni di tal genere, e la sua comprensione sfugge sia agli uni sia agli altri; cosa del resto perfettamente naturale, se si tien conto che in Occidente nulla di analogo è conosciuto.

Dal punto di vista teorico lo Yoga completa il Sankhya introducendo la nozione di Ishwara, che, identico all'Essere universale, permette prima di tutto l'unificazione di Purusha (principio multiplo se considerato esclusivamente nelle esistenze individuali), poi l'unificazione di Purusha e di Prakriti, per essere l'Essere universale di là dalla loro distinzione in quanto loro principio comune. Lo Yoga ammette lo sviluppo della natura o della manifestazione tal quale è

descritta nel Sankhya; ma, assumendola come base per un'attualizzazione che deve condurre di là dalla natura contingente, la vede per così dire in senso inverso di quello del suo sviluppo, e come in via di ritorno verso il suo fine ultimo, il quale è identico al suo principio iniziale. Nei rapporti con la manifestazione il principio primo è Ishwara, o l'Essere universale; con ciò non è detto che tale principio sia primo assolutamente nell'ordine universale, giusta la distinzione fondamentale, da noi già sottolineata, fra Ishwara, l'Essere, e Brahma, che è di là dall'Essere; sennonché, per gli esseri manifestati, l'unione con l'Essere universale può venir considerata come uno stadio necessario sul cammino dell'unione con il supremo Brahma. Del resto la possibilità di andare oltre l'Essere, sia teoricamente sia come “realizzazione”, presuppone la metafisica totale, che lo “Yoga-shastra” di Patanjali non ha affatto la pretesa di rappresentare da solo.

La realizzazione metafisica consiste essenzialmente nell'identificazione per mezzo della conoscenza, e tutto ciò che non è conoscenza non ha in essa che un valore di mezzo accessorio; lo Yoga assume come punto di partenza e come mezzo fondamentale quella che è chiamata “ekagrya”, o la “concentrazione”. Questa stessa concentrazione, Max Müller lo ammette, è qualcosa di completamente estraneo allo spirito occidentale, uso ad appuntare tutta la propria attenzione sulle cose esteriori e a disperdersi nella loro molteplicità indefinitamente mutevole; questa concentrazione è diventata per gli Occidentali pressoché impossibile da ottenere, e tuttavia essa è la più importante di tutte le condizioni d'una realizzazione effettiva. La concentrazione può assumere come supporto, soprattutto agli inizi, un pensiero o un simbolo, come una parola o un'immagine; in seguito questi mezzi ausiliari diventano inutili, così come inutili diventano i riti e gli altri mezzi che possano esser stati impiegati congiuntamente per ottenere lo stesso scopo. È d'altronde evidente che questo scopo non può essere ottenuto coi soli mezzi accessori, esterni alla conoscenza, da noi nominati or ora; ma questo non impedisce che tali mezzi, senza nulla avere di essenziale, non siano per nulla da trascurare, poi che possono essere di una grandissima efficacia nel facilitare la

realizzazione e portare, se non al suo termine, almeno a stadi preparatori di essa. È questa la vera ragion d'essere di tutto ciò che riceve la denominazione di “hatha-yoga” ed è destinato da un lato a distruggere (o piuttosto a “trasformare”), quanto nell'essere umano è d'ostacolo alla sua unione con l'Universale, dall'altro a preparare tale unione attraverso l'assimilazione di determinati ritmi legati principalmente alla regolazione della respirazione; del resto, per le ragioni già annesse in precedenza, non compete a noi estenderci sulle modalità della realizzazione. Ad ogni buon conto è opportuno tener sempre presente che di tutti i mezzi preliminari la conoscenza teorica è l'unico veramente indispensabile, e che in seguito, nella realizzazione, è la concentrazione che avrà l'importanza più grande e più immediata perché è in diretta relazione con la conoscenza; e mentre un'azione di qualsivoglia genere permane sempre separata dalle sue conseguenze, la meditazione o contemplazione intellettuale, chiamata in sanscrito “dhyana”, porta in se stessa i suoi propri frutti; per concludere, l'azione non può avere come effetto di far uscire dalla sfera dell'azione, la qual cosa è invece implicita nella realizzazione metafisica intesa nel suo vero scopo. Di fatto, sulla via della realizzazione si può andar più o meno lontano, o anche fermarsi dopo aver ottenuto qualche stato superiore ma non definitivo; a questi gradi secondari si riferiscono soprattutto le speciali regole prescritte dallo Yoga-shastra; tali gradi, invece di superarli in successione, si può però, ancorché senza dubbio con molto maggior difficoltà, oltrepassarli d'acchito per raggiungere direttamente lo scopo finale, e spesso quest'ultima via è designata col termine di “raja-yoga”. Quest'ultima espressione deve però intendersi anche, e più rigorosamente, riferita al fine stesso della realizzazione, quali ne siano i mezzi o i modi particolari, i quali devono evidentemente adattarsi nel miglior modo possibile alle condizioni mentali e anche fisiologiche di ciascuno; in questo senso il hatha-yoga, a ogni suo stadio, ha come ragion d'essere essenziale di condurre al raja-yoga.

Lo Yogi, nel senso proprio della parola, è colui che ha realizzato l'unione perfetta e definitiva; non è dunque senza abuso che questo termine è applicato a colui che semplicemente si dedica allo studio dello Yoga in quanto darshana, o anche a colui che in modo effettivo segue la via di

realizzazione che è in esso indicata senza essere però ancora pervenuto al Fine supremo al quale essa tende. Lo stato del vero Yogi è quello dell'essere che ha raggiunto e possiede nel loro pieno sviluppo le possibilità più alte; tutti gli stadi secondari a cui abbiamo fatto allusione gli appartengono, con ciò e per ciò, nello stesso tempo, ma, si potrebbe dire, in soprappiù, e senza che assumano più importanza di quanta non ne abbiano, ognuno al proprio livello, nella gerarchia dell'esistenza totale di cui sono altrettanti elementi costitutivi. Ugual cosa si può dire del possesso di taluni poteri particolari e più o meno straordinari, quali quelli chiamati "siddhi" o "vibhuti": lungi dal dover essere ricercati per se stessi, tali poteri sono esclusivamente dei semplici accidenti che appartengono al grado d'essere della "grande illusione" al pari di tutto ciò che ha carattere fenomenico, e lo Yogi se ne serve solamente in circostanze del tutto eccezionali; considerati diversamente essi non potrebbero essere che altrettanti ostacoli alla realizzazione completa. È evidente ora quanto sia priva di fondamento l'opinione corrente secondo cui lo Yogi sarebbe una sorta di mago, o addirittura di stregone; di fatto coloro che fanno sfoggio di tali loro facoltà eccezionali, le quali corrispondono allo sviluppo di qualche possibilità, e non soltanto di carattere "organico" o fisiologico, non sono affatto degli Yogi, ma uomini che, per una ragione o per l'altra, e generalmente per insufficienza intellettuale, si sono arrestati a una realizzazione parziale e inferiore che non va oltre l'estensione di cui è capace l'individualità umana, e se c'è una cosa di cui si può esser sicuri è che essi non andranno mai più lontano. Grazie alla realizzazione metafisica vera, svincolata da ogni contingenza (e perciò essenzialmente sopra-individuale), lo Yogi è fatto identico a quell'"Uomo universale" di cui abbiām detto qualche parola in precedenza; sennonché, per trarre tutte le conseguenze che ciò importa, ci toccherebbe uscire dai confini che intendiamo attualmente imporci. E d'altra parte è principalmente al hatha-yoga (vale a dire alla preparazione), che si riferisce il darshana al cui proposito abbiamo presentato queste poche osservazioni, osservazioni destinate soprattutto, nelle nostre intenzioni, a opporsi agli errori più diffusi su questo argomento; il resto, vale a dire ciò che riguarda il fine ultimo della realizzazione, deve essere

rimandato di preferenza alla parte puramente metafisica della dottrina, cioè al Vedanta.

13. LA MIMANSA

Il termine “mimansa” ha, letteralmente, il significato di “riflessione profonda”; esso si applica in modo generico allo studio profondo del Veda con lo scopo di determinare il senso esatto della shruti e di trarne le conseguenze implicite così nella sfera pratica come in quella intellettuale. Intesa in tal modo la Mimansa comprende i due ultimi dei sei darshana, i quali vengono allora chiamati “Purva-Mimansa” e “Uttara-Mimansa”, vale a dire la prima e la seconda Mimansa, e si riferiscono rispettivamente alle due sfere d'applicazione da noi ricordate. A causa di ciò la prima Mimansa è anche chiamata “Karma-Mimansa”, in quanto riguarda il campo dell'azione, e la seconda “Brahma-Mimansa”, in quanto riguarda essenzialmente la conoscenza di Brahma; di notevole v'è da segnalare che ora è il Brahma supremo, e non più Ishwara, a esser preso in considerazione, e ciò perché l'angolo visuale in questione è l'angolo visuale della metafisica pura. La seconda Mimansa è propriamente il Vedanta, cosicché quando si parla di Mimansa senz'altra specificazione, come si fa nel presente capitolo, sarà sempre la prima Mimansa che si intenderà esclusivamente. L'esposizione di questo darshana è attribuita a Jaimini, e il metodo in esso seguito è il seguente: dapprima si sviluppano le opinioni errate su un argomento, poi le stesse opinioni sono confutate e infine, come conclusione di tutta la discussione, si dà la vera soluzione della questione; simile metodo di esposizione presenta una notevole analogia con quello della dottrina scolastica nel medio evo occidentale. Quanto alla natura degli argomenti trattati, essa è definita, al principio dei sutra di Jaimini, come uno strumento che serva ad appurare le prove e stabilisca le ragioni d'essere del dharma nella sua relazione con “karya” o “ciò che deve esser fatto”. Abbiamo già insistito a sufficienza sulla nozione di dharma e su ciò che si deve intendere per conformità dell'azione col

dharma, di cui è qui questione in particolare; ricorderemo ancora che la parola “karma” ha un doppio significato: in generale è l'azione sotto tutte le sue forme, spesso opposta a “jnana”, o la conoscenza, ciò che corrisponde nuovamente alla distinzione dei due ultimi darshana; in senso particolare e tecnico è l'azione rituale quale è prescritta nel Veda, e in questo ultimo senso è naturalmente frequente nella Mimansa, il cui fine è di dar le ragioni di tali prescrizioni e precisarne la portata.

La Mimansa comincia col considerare i differenti pramana o mezzi di prova, che coincidono con quelli indicati dai logici, e alcune altre fonti di conoscenza delle quali questi ultimi non avevano da tener conto nel loro particolare campo; le differenti classificazioni dei pramana sono facilmente conciliabili se si considerano semplicemente come più o meno sviluppate e complete, poi che esse non contengono nulla di contraddittorio. Si distinguono poi diversi tipi di prescrizioni e ingiunzioni, la distinzione più generale tra le quali è quella di ingiunzione diretta e di ingiunzione indiretta; la parte del Veda che contiene i precetti è chiamata “brahmana”, in opposizione al “mantra” o formula rituale, e tutto ciò che è contenuto nei testi vedici è mantra o brahmana. Del resto il brahmana non contiene esclusivamente regole, giacché le Upanishad, le quali sono puramente dottrinali e costituiscono il fondamento del Vedanta, rientrano in questa categoria; il brahmana pratico però, a cui si riferisce in particolare la Mimansa, è quello che dà indicazioni sul modo di eseguire i riti, sulle condizioni della loro esecuzione, sulle modalità applicanti alle differenti circostanze, e spiega il significato degli elementi simbolici che intervengono nei riti e il senso dei mantra da usare in ciascun caso determinato. Riguardo alla natura e all'efficacia del mantra, così come, in modo più generale, riguardo all'autorità tradizionale del Veda e alla sua origine “non umana”, la Mimansa sviluppa la teoria della perpetuità del suono a cui abbbiam fatto precedentemente allusione e, più precisamente, la teoria dell'associazione originaria e perpetua del suono articolato con il senso dell'udito, la quale fa sì che il linguaggio sia cosa completamente diversa da una convenzione più o meno arbitraria. Nella Mimansa trova altresì posto una teoria dell'infallibilità della dottrina tradizionale, infallibilità da

intendersi inerente alla dottrina in sé, e di conseguenza non appartenente punto agli individui umani; questi ultimi partecipano di essa soltanto nella misura in cui conoscono effettivamente la dottrina e l'interpretano con esattezza, e anche in tal caso l'infallibilità non deve essere riferita agli individui come tali ma, sempre, alla dottrina che attraverso essi si esprime. E questa la ragione per cui soltanto coloro che conoscono il Veda integrale sono qualificati per comporre scritti tradizionali riconosciuti, l'autorità dei quali è come una partecipazione all'autorità della tradizione primordiale, dalla quale discende e nella quale ha il suo esclusivo fondamento, senza che l'individualità umana vi intervenga minimamente; questa distinzione, nella tradizione, fra l'autorità fondamentale e quella derivata è la distinzione tra la shruti e la smriti, da noi già ricordata trattando della “legge di Manu”. Il concetto dell'infallibilità connessa esclusivamente alla dottrina è d'altronde una nozione comune tanto agli Indù quanto ai Musulmani; si tratta in fondo della nozione applicata dal Cattolicesimo al punto di vista speciale della religione, giacché l’“infallibilità pontificale”, intesa nel suo principio, appare essenzialmente legata a una funzione: l'interpretazione autorizzata della dottrina, e non a un'individualità, la quale non è mai infallibile fuori dell'esercizio di tale funzione di cui le condizioni sono rigorosamente determinate.

A causa della natura della Mimansa è a questo darshana che si ricollegano direttamente i “Vedanga”, o scienze ausiliarie del Veda, da noi definite in precedenza; basta ritornare a queste definizioni per rendersi conto dello stretto legame che le unisce all'argomento che stiamo ora trattando. La Mimansa insiste perciò sull'importanza che presentano, per la comprensione dei testi, l'ortografia esatta e la corretta pronuncia insegnate dalla Shiksha, e distingue le differenti classi dei mantra secondo i ritmi che sono loro propri, ciò che discende dal Chanda. Inoltre si trovano in essa considerazioni connesse col Vyakarana, considerazioni, vale a dire, di carattere grammaticale, quali la distinzione fra l'accezione regolare delle parole e le loro accezioni dialettali o barbare e osservazioni su talune forme particolari usate nel Veda e sui termini che nel Veda hanno un senso diverso dal senso abituale; restano da aggiungere, in molte occasioni, le

interpretazioni etimologiche e simboliche che costituiscono l'argomento del Nirukta. La conoscenza del Jyotisha è poi necessaria per la determinazione del tempo in cui i riti devono essere eseguiti e, quanto al Kalpa, abbiamo già visto che esso contiene le prescrizioni concernenti propriamente tale esecuzione. Oltre ciò, la Mimansa tratta di un gran numero di questioni di giurisprudenza; e non deve stupire, perché nella civiltà indù tutta la legislazione è necessariamente e essenzialmente tradizionale; incidentalmente, è da osservare una certa analogia tra, da una parte, il modo in cui sono condotti i dibattiti giuridici, e, dall'altra, le discussioni della Mimansa; anzi si può notare addirittura identità nei termini utilizzati per denominare le fasi successive degli uni e delle altre. Tale rassomiglianza non è certo fortuita, ma occorre evitare altresì di attribuirle un significato diverso da quello che essa ha in realtà, quello cioè d'un segno esteriore rivelatore dell'applicazione d'uno stesso spirito a due attività connesse, pur se distinte; ciò sia detto per ridurre al loro giusto valore le pretese dei sociologi, i quali, spinti dall'impulso strano ma piuttosto comune di tutto ricondurre alla propria specialità, approfittano di tutte le similitudini di vocabolario che possono rilevare, in ispecie nel campo della logica, per concludere che si tratta di apporti delle istituzioni sociali ad altre scienze, quasi che le idee e i modi del ragionamento non potessero esistere indipendentemente da istituzioni del genere, le quali invece non sono altro, in fondo, che un'applicazione di idee necessariamente preesistenti. Qualcuno ha creduto di poter uscire da questa alternativa e mantenere la primordialità del punto di vista sociale, con l'inventare qualcosa a cui è stato dato il nome di "mentalità prelogica"; ma tale bizzarra presupposizione, in una con le congetture generiche sui "primitivi", non si fonda su nulla di serio, anzi è addirittura contraddetta da tutto ciò che di sicuro si conosce dell'antichità, e meglio sarebbe relegarla nel campo della pura fantasia, insieme con tutti i "miti" che i suoi inventori attribuiscono gratuitamente ai popoli di cui ignorano la vera mentalità. Esistono già fin troppe differenze reali e profonde tra i modi di pensare tipici di ogni razza e d'ogni epoca senza che sia il caso di immaginare oltre a esse delle modalità che non esistono, le quali complicano le cose invece di semplificarle, e senza

andare a cercare il cosiddetto tipo primordiale dell'umanità in qualche contrada abitata da degenerati che, se non sanno nemmeno più loro quel che pensano, certamente non hanno però mai pensato quel che gli si attribuisce; il fatto è che i veri modi del pensiero umano, a parte quelli dell'Occidente moderno, sfuggono integralmente e ai sociologi e agli orientalisti.

Tornando alla Mimansa dopo la nostra digressione, segnaleremo ancora l'esistenza di una nozione che in essa ha una parte molto importante: si tratta della nozione denominata col termine di “apurva”, ed è di quelle che sono particolarmente difficili da chiarire in una lingua occidentale; ciò nonostante cercheremo di far capire in cosa essa consista e quel che essa comporti. Nel capitolo precedente abbiām detto che l'azione, in ciò come in tutto il resto ben diversa dalla conoscenza, non porta in se stessa le proprie conseguenze; sotto questo riguardo l'opposizione tra azione e conoscenza è, tutto sommato, l'opposizione tra successione e simultaneità, e sono le condizioni stesse dell'azione sotto ogni aspetto a far sì che essa non possa produrre i suoi effetti che in modo successivo. Ciò nonostante, perché una cosa possa esser causa, occorre che essa esista attualmente, e questa è la ragione per cui il vero rapporto causale non può esser concepito che come un rapporto di simultaneità; se si intendesse come un rapporto di successione, ci si troverebbe di fronte a un istante in cui qualcosa che non esiste più provoca qualcosa che non esiste ancora, la qual supposizione è manifestamente priva di senso. Per la qual ragione, perché una cosa, che è in sé soltanto una manifestazione momentanea, possa avere dei risultati futuri e più o meno lontani, occorre che essa abbia, nello stesso momento in cui si compie, un effetto non presentemente percepibile, il quale però, persistendo permanentemente (ciò almeno in modo relativo), produrrà in seguito, a sua volta, il risultato percepibile. Questo effetto non percettibile, e in qualche modo potenziale, è chiamato apurva, in quanto sovrapposto e non anteriore all'azione; esso può essere inteso o come uno stato posteriore dell'azione o come un precedente stato del risultato, poi che l'effetto deve sempre esser contenuto virtualmente nella causa, dalla quale non potrebbe discendere in nessun altro modo. D'altronde, anche quando un

determinato risultato appare seguire immediatamente l'azione nel tempo, non perciò l'esistenza intermedia di un apurva è meno necessaria, in quanto anche in tale caso esiste successione e non simultaneità perfetta, e l'azione in se stessa è sempre separata dal suo risultato. È in questo modo che l'azione sfugge all'istantaneità e, in una certa misura, ai limiti della condizione temporale; l'apurva infatti, germe di tutte le sue conseguenze future, non risiedendo nella manifestazione corporea e sensibile, è fuori del tempo ordinario, ma non fuori di ogni specie di durata, in quanto appartiene ancora alla sfera delle contingenze. Ora, l'apurva può, per una parte aderire all'essere che compì l'azione, come elemento ormai costitutivo della sua individualità intesa nella sua parte incorporea, nella quale risiederà finché essa dura, e, per un'altra parte, uscire dai confini di questa individualità ed entrare nel campo delle energie potenziali d'ordine cosmico; in questa sua seconda parte, se viene immaginato, in una rappresentazione senza dubbio imperfetta, come una vibrazione emessa in un punto determinato, tale vibrazione dopo essersi propagata fino ai confini della sfera ad essa accessibile, ritornerà, in senso contrario, al suo punto di partenza; e ciò, come esige la legge di causalità, sotto la forma di una reazione avente la stessa natura dell'azione iniziale. Si tratta, nel modo più esatto possibile, di quelle che il Taoismo denomina “azioni e reazioni concordanti”; qualsiasi azione, e più genericamente ogni manifestazione, è una rottura d'equilibrio (come ci occorre dire trattando dei tre guna), ed è necessario che vi sia una reazione corrispondente perché l'equilibrio sia ristabilito, tenuto conto che la somma di tutte le differenziazioni deve equivalere sempre, in fine, all'indifferenziazione totale. Così la sfera umana e la sfera universale si toccano, e quanto abbiām detto completa l'idea che può concepirsi della relazione del karma col dharma; occorre aggiungere immediatamente che la reazione, in quanto conseguenza del tutto naturale dell'azione, non è affatto una “sanzione” nel senso morale, anzi, si potrebbe dire che molto probabilmente la prospettiva morale è nata dall'incomprensione di questi argomenti e dalla loro deformazione sentimentale. Comunque stiano le cose, la reazione, nel suo influsso di ritorno sull'essere che produsse l'azione iniziale, riassume il carattere individuale e allo stesso

tempo temporale che aveva perduto l'apurva intermediario; se l'essere in questione non si trova più nello stato primitivo, il quale non era altro che un modo transitorio della sua manifestazione, la stessa reazione, ma svestita delle condizioni caratteristiche dell'individualità d'origine, potrà raggiungerlo in un altro stato di manifestazione attraverso gli elementi che assicurano la continuità del nuovo stato con quello antecedente: si afferma così il concatenamento causale dei diversi cicli di esistenza, e quanto è vero per un determinato essere lo è pure, secondo l'analogia più rigorosa, per tutto l'insieme della manifestazione universale. Se abbiamo insistito un po' troppo su questa spiegazione non è semplicemente perché essa offre un interessante esempio di un certo tipo di teorie orientali, né perché ci si offrirà in seguito l'occasione di segnalare una falsa interpretazione di essa in Occidente; ma perché la teoria in questione ha una portata effettiva tra le più notevoli, anche in campo pratico, pur se, su questo punto, sia prudente mantenere un certo riserbo e convenga contenersi a dare indicazioni generiche (come stiamo facendo), lasciando a ciascuno di trarne sviluppi e conclusioni in conformità con le proprie facoltà e tendenze personali.

14. IL VEDANTA

Con il Vedanta ci troviamo, come abbiām detto, nella sfera della metafisica pura; è dunque superfluo ripetere che non si tratta né di una filosofia né di una religione, quand'anche gli orientalisti vogliano vedere in esso l'una o l'altra, o, come Schopenhauer, l'una e l'altra ad un tempo. Il nome di quest'ultimo darshana significa etimologicamente “fine del Veda”, e la parola “fine” dev'essere nell'occasione intesa nel suo duplice significato (che ha tanto in francese quanto in italiano) di conclusione e di scopo; le Upanishad infatti, sulle quali il Vedanta essenzialmente si fonda, formano l'ultima parte dei testi vedici, e il contenuto del loro insegnamento, nella misura in cui può venir trasmesso, è il fine ultimo e supremo della conoscenza tradizionale, sfrondata da tutte le applicazioni più o meno particolari e contingenti alle quali può dare origine nei campi più diversi. La denominazione stessa di Upanishad sta ad indicare che esse sono destinate a distruggere l'ignoranza, radice dell'illusione che rinchiude l'essere entro i confini dell'esistenza condizionata, e che esse operano tale effetto col fornire i mezzi per avvicinarsi alla conoscenza di Brahma; se a tale conoscenza si tratta d'avvicinarsi soltanto, la ragione ne è che, essendo rigorosamente incomunicabile nella sua essenza, essa non può ottenersi effettivamente se non mediante un lavoro rigorosamente personale, a cui nessun insegnamento esteriore, per quanto elevato e profondo, ha la virtù di sostituirsi. L'interpretazione da noi data è l'interpretazione sulla quale sono d'accordo tutti gli Indù competenti; sarebbe dunque ridicolo preferirle l'opinione senza autorità di alcuni autori europei, seconda i quali l'Upanishad sarebbe la conoscenza ottenuta sedendo ai piedi di un docente; lo stesso Max Müller d'altronde, pur accettando quest'ultima spiegazione, è obbligato a riconoscere che essa non sta a significare niente di veramente caratteristico, e che altrettanto

bene converrebbe a qualsiasi sezione del Veda, l'insegnamento orale essendo di tutte il modo comune di trasmissione regolare.

Il carattere incomunicabile della conoscenza totale e definitiva deriva da ciò che di necessariamente inesprimibile v'è della sfera metafisica, e dal fatto che tale conoscenza, per essere veramente tutto ciò che deve, non può confinarsi nella pura teoria, ma comporta quale parte integrante la corrispondente realizzazione; per ciò diciamo che essa è tale da poter essere insegnata in una certa misura soltanto, ed è evidente che questa restrizione si applica tanto alla teoria quanto alla realizzazione, benché sia per quest'ultima che l'ostacolo è di più assoluta insormontabilità. Di fatto, qualunque simbolismo può sempre suggerire, almeno, delle possibilità di concezione, quand'anche non suscettibili di completa espressione, anche a non voler parlare di taluni modi di trasmissione che operano fuori e di là da ogni rappresentazione formale, modi la cui semplice idea deve parer troppo inverosimile a un Occidentale perché sia utile, o anche semplicemente possibile insisterci. D'altronde è pur vero che la comprensione, anche soltanto teorica, e a partire dai gradi più elementari, presuppone un indispensabile sforzo personale, ed è condizionata dalle attitudini ricettive particolari di colui a cui l'insegnamento è comunicato; è di tutta evidenza che un maestro, per quanto eccellente, non può capire per il proprio allievo, e che è a quest'ultimo soltanto che compete l'assimilazione di quanto viene messo a sua portata. Se così è, la spiegazione risiede nel fatto che ogni conoscenza vera e realmente assimilata è già di per se stessa, se non evidentemente una realizzazione effettiva, per la meno una realizzazione virtuale, per quanto sia permesso unire questi due termini, i quali di fatto, nell'occasione, si contraddicono soltanto in apparenza; se così non fosse, non sarebbe possibile dire, con Aristotele, che un essere "è tutto ciò che esso conosce". Quanto al carattere puramente personale di ogni realizzazione, esso si spiega molto semplicemente con questa osservazione, la cui forma è forse strana, ma il cui contenuto è assiomatico: ciò che un essere è, un solo essere può esserlo ad esclusione d'ogni altro, e questi è egli stesso; se ci è parso necessario formulare una verità così immediata, gli è che sono precisamente queste ad essere più spesso dimenticate, e sono

esse tali da comportare conseguenze di ben altro momento di quel che possano credere gli intelletti superficiali o esasperatamente analitici. Insegnabili, e anche essi incompletamente insegnabili, sono soltanto i mezzi più o meno indiretti e mediati della realizzazione metafisica, come accennammo trattando dello Yoga, e il primo di tutti questi mezzi, il più indispensabile, anzi l'unico assolutamente indispensabile, è la conoscenza teorica. È però necessario aggiungere che nella metafisica totale la teoria e la realizzazione non sono mai completamente separate; ad ogni piè sospinto ciò può esser constatato nelle Upanishad, ove è spesso ben difficile distinguere quel che si riferisca all'una o all'altra rispettivamente, e ove, a dire il vero, le stesse cose, secondo il modo in cui sono viste, si riferiscono e all'una e all'altra. In una dottrina completa sotto il profilo della metafisica, il punto di vista della realizzazione reagisce sull'esposizione della teoria, la quale, almeno implicitamente, lo presuppone e non può in ogni cosa mai esserne indipendente, poi che la teoria non ha in sé che un valore di preparazione, e deve restar subordinata alla realizzazione come il mezzo al fine in vista del quale è istituito.

Queste riflessioni sono necessarie alla comprensione della prospettiva secondo cui le cose sono viste nel Vedanta, o, meglio ancora, del suo spirito, giacché, non essendo il punto di vista metafisico una prospettiva speciale, non può essere così chiamato se non in un senso del tutto analogico; del resto, considerazioni del genere similmente si applicherebbero a qualsivoglia altra forma di cui, in altre civiltà, la metafisica tradizionale si può ricoprire, codesta essendo, per le ragioni già dette, essenzialmente una nella sua natura. Non sarà mai insistito abbastanza sul fatto che sono le Upanishad che, facendo parte integrante del Veda, rappresentano in questo caso la tradizione primordiale e fondamentale; il Vedanta, così com'esso ne emerge direttamente, fu sinteticamente coordinato (ciò che non vuol però affatto dire "sistematizzato") nei Brahma-sutra, la cui composizione è attribuita a Badarayana; quest'ultimo è anche assimilato a Vyasa, e ciò ha un valore particolare per chi conosca qual è la funzione intellettuale indicata da questo nome. I Brahma-sutra, il cui testo è d'una estrema concisione, hanno dato origine a numerosi commenti,

tra i quali quelli di Shankaracharya e Ramanuja sono di gran lunga i più importanti; entrambi questi commenti sono rigorosamente ortodossi, nonostante le loro divergenze apparenti, le quali non sono in tutto e per tutto se non differenze di adattamento: quello di Shankaracharya dà voce più particolarmente alla tendenza Shaiva, e quello di Ramanuja alla tendenza vaishnava; le indicazioni generali da noi già date a questo proposito ci dispensano dallo sviluppare ora questa distinzione, la quale non fa che differenziare due vie tendenti a un identico fine.

Essendo puramente metafisico, il Vedanta assume caratteristiche essenziali di “adwaita-vada”, ovvero di “dottrina della non-dualità”; abbiamo spiegato il senso di questa espressione quando insistemmo sulla differenza tra pensiero metafisico e pensiero filosofico. A precisarne il più possibile la portata, diremo ora che, mentre l'Essere è “uno”, il Principio supremo, nominato Brahma, può esclusivamente esser detto “senza-dualità” perché, di là da ogni determinazione (ivi compresa quella dell'Essere, che di tutte è la prima), non può esser caratterizzato da nessun attributo positivo: questo esige la sua infinitezza, che è di necessità la totalità assoluta, comprendente in sé tutte le possibilità. In realtà, nulla può esistere che sia fuori di Brahma, poi che questa supposizione avrebbe il senso di porgli un limite; conseguenza immediata di ciò, il mondo, intendendo con questo termine, secondo il significato più ampio di cui è suscettibile, l'insieme della manifestazione universale, non è affatto distinto da Brahma, o meglio, da esso si distingue in modo puramente illusorio. D'altra parte, Brahma è assolutamente distinto dal mondo, non convenendogli nessuno degli attributi determinativi che al mondo si possono applicare, poi che l'intera manifestazione universale è rigorosamente nulla nei confronti della sua infinitezza; è da notare che tale irreciprocità di relazione importa la condanna formale del “panteismo”, così come quella d'ogni tipo di “immanentismo”. Del resto, il “panteismo”, se si vuol conservare a simile denominazione un senso sufficientemente preciso e ragionevole, è inseparabile dal “naturalismo”, ciò che equivale a dire di esso che è nettamente antimetafisico; è perciò un assurdo che si possa trovare “panteismo” nel

Vedanta, e, ciò nonostante, tale idea, per quanto assurda, è quella che gli Occidentali, anche gli specialisti, si fanno di esso: cosa che sembra proprio fatta apposta per dare agli Orientali che siano al corrente della vera natura del “panteismo”, un bel concetto della scienza europea e della perspicacia dei suoi rappresentanti!

Non è questo il luogo per dare una sia pur rapida scorsa al contenuto generale della dottrina; alcune delle questioni che vi sono trattate, ad esempio quella della costituzione dell'essere umano considerato da un angolo visuale metafisico, potranno fornire l'argomento per studi particolari. Su di un unico punto ci soffermeremo, il quale è in relazione col fine supremo; quest'ultimo è chiamato “moksha” o “mukti”, vale a dire la “liberazione”, in quanto l'essere che vi perviene è liberato dai vincoli dell'esistenza condizionata, in ogni stato e sotto qualsiasi modalità, grazie all'identificazione perfetta con l'Universale: si tratta di quella che nell'esoterismo musulmano riceve il nome di “Identità suprema”, e soltanto in virtù di essa un uomo diventa uno Yogi secondo il vero significato della parola. Lo stato dello Yogi non è perciò qualcosa d'analogo a un qualsiasi stato particolare, ma contiene in sé tutti gli stati possibili così come il principio contiene in sé tutte le sue conseguenze; colui che vi sia giunto è chiamato “jivan-mukta”, o “liberato durante la vita”, in opposizione a “videha-mukta”, o “liberato fuori della forma”, espressione che descrive l'essere per il quale la realizzazione non si attualizza (o meglio, da virtuale che era non diventa effettiva), se non dopo la morte, o dissoluzione del composto umano. Tuttavia, sia nell'uno che nell'altro caso, l'essere è definitivamente affrancato dalle condizioni individuali, ovvero da tutto quel che nel suo insieme è chiamato “nama” e “rupa”, il nome e la forma, e dalle condizioni stesse di ogni manifestazione; esso sfugge al concatenamento causale indefinito delle azioni e delle reazioni, ciò che non accade nel semplice passaggio a un altro stato individuale, quand'anche questo occupi un grado superiore allo stato umano nella gerarchia degli stati dell'esistenza. È d'altronde evidente che l'azione non può avere conseguenze che nell'ambito dell'azione stessa, e che la sua efficacia si arresta esattamente dove cessa il suo influsso; l'azione dunque non può avere l'effetto di liberare dall'azione e di far ottenere

la “liberazione”; di conseguenza un'azione, di qualunque genere essa sia, potrà tutt'al più portare a realizzazioni parziali, le quali corrispondono a taluni stati superiori, e sono però ancora determinate e condizionate. Shankaracharya dichiara espressamente che “non v'è altro mezzo per ottenere la “liberazione” completa e finale se non la conoscenza; l'azione, la quale non si oppone all'ignoranza, non può eliminarla, mentre la conoscenza la dissipa come la luce dissipa le tenebre”; scomparsa l'ignoranza, che è la radice e la causa di tutte le limitazioni, l'individualità, che dalle limitazioni è caratterizzata, scompare a sua volta. Questa “trasformazione”, nel senso etimologico di “passaggio di là dalla forma”, non cambia però nulla alle apparenze; nel caso del jivan-mukta, l'apparenza individuale persiste in modo naturale senza cambiamento esteriore, soltanto non ha più ripercussioni sull'essere che di essa è rivestito, e ciò perché questi si rende effettivamente conto della sua illusorietà; evidentemente saper ciò di fatto è cosa del tutto differente dall'averne un concetto puramente teorico. Continuando la sua esposizione, dopo il passaggio da noi citato, Shankaracharya descrive lo stato dello Yogi, sia pur soltanto nella misura ristretta in cui le parole possono esprimerlo, o, meglio, suggerirlo; queste considerazioni formano la vera conclusione dello studio sulla natura dell'essere umano alla quale abbiamo fatto accenno, e tendono a mostrare come le possibilità più alte a cui quest'essere è in grado di giungere siano il fine supremo e ultimo della conoscenza metafisica.

15. CONSIDERAZIONI COMPLEMENTARI SULL'INSIEME DELLA DOTTRINA

In questa trattazione, da noi voluta sintetica il più possibile, abbiamo cercato prima di tutto di mettere in evidenza, insieme coi caratteri distintivi dei diversi darshana, come ognuno di essi si ricollegli alla metafisica, la quale è il centro comune a partire da cui si sviluppano, in direzioni diverse, tutti i rami della dottrina; in secondo luogo, questo modo di procedere ci ha fornito l'occasione di precisare un certo numero di punti importanti quanto alla concezione d'assieme della dottrina stessa. A tal proposito è però necessario sia chiaro che, se il Vedanta è tenuto per l'ultimo dei darshana in quanta rappresenta la conclusione e il compimento d'ogni conoscenza, non è perciò men vero che esso sia, nella sua essenza, il principio da cui tutto il resto discende, tale “resto” essendo soltanto una specificazione o una applicazione di esso. Una conoscenza che non discendesse in tal guisa dalla metafisica mancherebbe letteralmente di principio, e di conseguenza non avrebbe più nessun carattere tradizionale; in ciò consiste la capitale differenza fra la conoscenza scientifica, nel senso dato a questa parola in Occidente, e quel che in India meno inesattamente vi corrisponde. È chiaro che l'angolo visuale della cosmologia non corrisponde per nulla a quello della fisica moderna, così come il punto di vista della logica tradizionale non corrisponde a quello della logica filosofica vista, per fare un esempio, al modo di Stuart Mill; d'altronde, non è la prima volta che facciamo rilevare la necessità di tali distinzioni. La cosmologia, anche intesa entro i confini del Vaiskeshika, non è punto una scienza sperimentale come la fisica attuale; grazie al suo riallacciarsi ai principi essa è, come gli altri rami della dottrina, molto più deduttiva che induttiva; vero è che la fisica cartesiana era del pari deduttiva, sennonché essa ebbe il gran torto di fondarsi, quanto ai principi, su una semplice ipotesi

filosofica; ciò che fu causa del suo fallimento.

La differenza di metodo da noi così messa in evidenza, e in cui si traduce una differenza profonda di concezioni, esiste anche quando si considerino scienze realmente sperimentali; queste però, per il loro essere, nonostante ciò, molto più deduttive di quanto siano quelle dell'Occidente, non vanno soggette al minimo empirismo; solo perché obbediscono a tali condizioni dette scienze hanno qualche titolo ad essere considerate conoscenze tradizionali, pur nella loro importanza secondaria e nel loro ordine inferiore. Nel fare questa affermazione pensiamo soprattutto alla medicina intesa come un Upaveda; e quanto diciamo vale ugualmente per la medicina tradizionale dell'Estremo Oriente. Senza nulla perdere del suo carattere pratico, tale medicina è qualcosa di ben più esteso di quanto si è abituati a veder designato sotto lo stesso nome; oltre alla patologia e alla terapeutica essa comprende in particolare molte altre considerazioni che in Occidente verrebbero fatte rientrare nella fisiologia e financo nella psicologia, le quali sono però, naturalmente, trattate in modo del tutto differente. I risultati applicativi ottenuti da questa scienza possono in molti casi sembrare straordinari a chi di essa si sia fatta un'idea eccessivamente inesatta; d'altronde è nostra opinione che sia estremamente difficile per un Occidentale giungere ad una conoscenza sufficiente in questo genere di studi, i cui mezzi di investigazione sono totalmente diversi da quelli ai quali gli Occidentali sono esclusivamente abituati.

La nostra ultima affermazione è stata che le conoscenze pratiche, anche quando si ricolleghino alla tradizione e in essa abbiano la loro origine, non sono mai altro che conoscenze inferiori; ma è la loro derivazione stessa a determinarne la subordinazione, e ciò è rigorosamente logico; gli Orientali del resto, i quali per temperamento e per convinzione profonda poco si curano delle applicazioni immediate, non hanno mai pensato di trasferire nella sfera della conoscenza pura nessuna preoccupazione d'interesse materiale o sentimentale, unici elementi tali da alterare la gerarchia naturale e normale delle conoscenze. È questa la causa di confusione intellettuale che, generalizzandosi nella mentalità d'una razza o di un'epoca, conduce alla scomparsa della metafisica pura, a cui fa

sostituire illegittimamente prospettive più o meno particolari, mentre dà origine a scienze che non possono darsi per conseguenza di alcun principio tradizionale. Queste ultime, pur se legittime finché si mantengano entro confini sensati, non vanno prese per qualcosa di diverso da ciò che sono in realtà, vale a dire conoscenze analitiche frammentarie e relative; così, separandosi nettamente e radicalmente dalla metafisica, con cui in effetti il suo punto di vista non permette che abbia nessun rapporto, la scienza occidentale perde necessariamente in portata quanto guadagna in indipendenza, e il suo sviluppo nel senso delle applicazioni pratiche è compensato da un inevitabile impoverimento speculativo.

Queste osservazioni servono a completare quel che già abbiamo detto circa la profonda separazione fra i punti di vista rispettivi dell'Oriente e dell'Occidente: in Oriente la tradizione è veramente tutta la civiltà, poi che abbraccia, con le sue conseguenze e quale che sia la sfera a cui esse si riferiscono, l'intero ciclo delle conoscenze vere e tutto l'insieme delle istituzioni sociali; tutto è dall'origine in essa contenuto in germe, in virtù del fatto che essa stabilisce i principi universali dai quali ogni cosa deriva con le sue leggi e le sue condizioni, l'adattamento necessario a qualunque epoca non potendo consistere che nell'adeguato sviluppo, secondo uno spirito rigorosamente deduttivo e analogico, delle soluzioni e delle esplicazioni che più particolarmente convengono alla mentalità di un'epoca. È chiaro, in queste condizioni, che l'influsso della tradizione è di tal forza da non permettere a nulla e a nessuno di sottrarsene, e qualora uno scisma venga a prodursi è naturale che si concluda immancabilmente nella costituzione di una pseudo-tradizione; di rompere apertamente e definitivamente ogni legame con la tradizione nessun individuo ha il desiderio, né la possibilità. Ciò permette inoltre di capire la natura e i caratteri dell'insegnamento attraverso il quale sono trasmesse, insieme con i principi, l'insieme delle discipline proprie a integrare ogni cosa nell'intellettualità della civiltà.

16. L'INSEGNAMENTO TRADIZIONALE

Abbiam detto che la casta superiore, la casta dei Brahmana, ha come funzione essenziale di conservare e di trasmettere la dottrina tradizionale; si tratta di fatto della sua ragion d'essere, perché è sulla dottrina che riposa l'intero ordinamento sociale, il quale in nessun altro modo che per mezzo dei Brahmana potrebbe procurarsi i principi senza cui nulla esiste di stabile e di duraturo. Dove la tradizione è tutto, anche coloro che ne sono i depositari debbono logicamente esser tutto; per esser più chiari, poiché la diversità delle funzioni necessarie all'organismo sociale importa un'incompatibilità tra di esse e richiede che siano adempiute da individui diversi, ne discende che tali individui dipendono tutti essenzialmente dai detentori della tradizione, giacché se essi non partecipassero effettivamente a quest'ultima non potrebbero di conseguenza partecipare efficacemente alla vita collettiva: è questo il senso vero e completo dell'autorità spirituale e intellettuale appartenente ai Brahmana. In ciò risiede parimenti la spiegazione del profondo e indefettibile legame che, non soltanto in India, ma in tutto l'Oriente, unisce il discepolo al maestro, di cui invano si cercherebbe qualcosa di corrispondente nell'Occidente moderno; la funzione dell'istruttore è di fatto una vera e propria “paternità spirituale”, ed è questa la ragione per cui l'atto rituale e simbolico col quale essa comincia è una “seconda nascita” per colui che è ammesso a ricevere l'insegnamento secondo una trasmissione regolare. Questa idea di “paternità spirituale” è espressa molto esattamente dalla parola “guru”, la quale presso gli Indù designa l'istruttore, avendo inoltre il senso di “avo”; a questa stessa idea allude, presso gli Arabi, la parola “sheikh”, che col senso proprio di “vecchio”, ha un identico impiego. In Cina il concetto predominante di “solidarietà di razza” conferisce al pensiero corrispondente una sfumatura diversa,

facendo corrispondere la funzione dell'istruttore a quella d'un "fratello maggiore", guida e appoggio naturale di coloro che lo seguono nella via tradizionale, e che diventerà "avo" solamente dopo la morte; tuttavia anche qui, come dappertutto, l'espressione "nascere alla conoscenza" è d'impiego corrente.

L'insegnamento tradizionale viene trasmesso in condizioni determinate strettamente dalla sua stessa natura; per potere in modo pieno produrre il suo effetto, esso deve sempre adattarsi alle possibilità intellettuali di ognuno di coloro a cui si rivolge, e proporzionarsi secondo i risultati già ottenuti, cosa che esige da parte di chi lo riceve e vuol procedere oltre, uno sforzo costante di assimilazione personale ed effettiva. Sono queste le conseguenze immediate del modo in cui l'intera dottrina è concepita, e lasciano intravedere la necessità di un insegnamento orale e diretto, a cui nulla può sostituirsi e senza il quale, del resto, il ricollegamento a una "filiazione spirituale" regolare e continua verrebbe inevitabilmente a mancare, se si eccettuano i casi del tutto eccezionali in cui la continuità può essere assicurata diversamente, ma in modo troppo difficilmente esplicabile in una lingua occidentale perché sia il caso di intrattenerci sull'argomento. In ogni caso l'Orientale è naturalmente immune dall'illusione troppo comune in Occidente secondo cui tutto si può apprendere dai libri, la quale ha per effetto di attribuire alla memoria il posto che spetta all'intelligenza; per lui i testi non hanno mai più che il valore di un "supporto", nel senso in cui questo termine è già stato da noi più volte impiegato, e il loro studio non può essere, d'uno sviluppo intellettuale, che il fondamento, senza che si confonda mai con lo sviluppo in sé: ciò contiene l'erudizione nei suoi confini normali, ponendola al livello inferiore che unicamente le compete, quello, vale a dire, di un mezzo subordinato e accessorio della vera conoscenza.

Ma vi è un altro aspetto, sotto il quale la via orientale è in completa antitesi coi metodi occidentali: i modi dell'insegnamento tradizionale, che fanno di esso, non precisamente un insegnamento "esoterico", ma piuttosto un insegnamento "iniziatico", si oppongono evidentemente a qualsiasi diffusione sconsiderata, diffusione più nociva che utile agli occhi di chiunque non si lasci trarre in inganno dalle

apparenze. Prima di tutto è permesso dubitare del valore e della portata di un insegnamento impartito, senza distinzioni e in forma sempre identica, agli individui più eterogeneamente dotati, dalle più diverse attitudini e dai più diversi temperamenti, come avviene attualmente presso tutti i popoli europei: tale tipo di istruzione, sicuramente il più imperfetto di tutti, è il prodotto della mania d'ugualitarismo che ha ormai distrutto, non soltanto la vera nozione, ma addirittura ogni sia pur vago sentimento della gerarchia. E dire che a gente per cui i “fatti” costituiscono l'unico criterio di realtà, se si bada allo spirito della moderna scienza sperimentale, dovrebbe balzare agli occhi, fatto tra i più vistosi, l'esistenza tanto in campo intellettuale quanto in campo fisico, di disuguaglianze naturali; ma perché ciò avvenga costoro non dovrebbero essere così completamente accecati dai pregiudizi sentimentali! Secondariamente vi è un'ulteriore ragione per cui l'Oriente, il quale è privo del minimo senso della propaganda, poi che non trova nessun interesse nella diffusione a tutti i costi delle sue concezioni, è risolutamente ostile a qualsiasi genere di “volgarizzazione”: gli è che la “volgarizzazione” inevitabilmente deforma e snatura la dottrina pretendendo di porla al livello della mentalità comune, col pretesto di rendergliela accessibile; in realtà non la dottrina deve abbassarsi e ridursi a misura della ristretta capacità di intendere della massa, ma piuttosto tocca agli individui di elevarsi, se ne sono capaci, alla comprensione della dottrina nella sua purezza integrale. Sono queste infatti le uniche condizioni possibili per la formazione di una élite intellettuale, in cui per selezione naturale ciascuno si arresti al livello che corrisponde all'estensione del proprio “orizzonte mentale”; ed è questa anche l'unica remora possibile ai disordini suscitati dal generalizzarsi di una quasi scienza ben più nefasta della pura e semplice ignoranza; per tutte queste ragioni dunque gli Orientali saranno sempre molto più convinti dei reali inconvenienti dell’“istruzione obbligatoria” che non dei suoi aleatori benefici, e secondo il nostro modo di vedere hanno perfettamente ragione.

Ben altro ancora ci sarebbe da dire sulla natura dell'insegnamento tradizionale, alcuni aspetti del quale sono suscettibili di interpretazioni più profonde; ma poiché non è

nostra pretesa esaurire qui tali argomenti, ci fermeremo a queste considerazioni, le quali hanno più diretta attinenza coll'angolo visuale da cui ci poniamo in questo lavoro. Queste ultime osservazioni, ripetiamo, non hanno valore soltanto per l'India, ma per tutto l'Oriente; pare dunque che esse avrebbero dovuto trovar posto piuttosto nella seconda parte del nostro studio, ma abbiamo preferito riservarle al termine di questa terza, pensando che avrebbero potuto esser meglio comprese dopo quanto avevamo da dire delle dottrine indù in particolare, le quali costituiscono un esempio particolarmente rappresentativo delle dottrine tradizionali in generale. Prima di concludere ci rimane ancora da precisare, il più brevemente possibile, cosa s'abbia da pensare delle interpretazioni occidentali di queste stesse dottrine indù; per talune di esse ciò abbiamo già fatto in modo pressoché esauriente, quando l'occasione se ne presentava, lungo il corso di tutta la nostra esposizione.

**Parte Quarta. LE
INTERPRETAZIONI
OCCIDENTALI**

1. L'ORIENTALISMO UFFICIALE

Poi che abbiamo già, nel corso del nostro studio, avuto ripetute occasioni di mettere in rilievo l'insufficienza dei metodi e l'erroneità delle conclusioni dell'orientalismo ufficiale, di esso non diremo più molto: se non l'abbiamo mai perso di vista, non preoccupandoci invece gran che delle altre interpretazioni occidentali, la ragione ne è che per lo meno esso si presenta con una parvenza di serietà che le ultime non hanno, differenza che siamo obbligati ad attribuirgli a tutto suo vantaggio. Non è nostra intenzione contestare la buona fede degli orientalisti, generalmente fuor di dubbio, né la realtà della loro speciale erudizione; contestabile è soltanto la loro competenza su tutto quel che ecceda la semplice erudizione. È tuttavia opportuno rendere omaggio alla modestia, apprezzabilissima, che impedisce a qualcuno di loro, cosciente dei limiti della propria competenza reale, dall'impegnarsi in un lavoro di interpretazione delle dottrine; sfortunatamente si tratta di una minoranza, il nerbo essendo costituito da coloro che, fatto dell'erudizione un fine a sé, come affermavamo al principio, credono in tutta sincerità che i loro studi linguistici e storici gli diano il diritto di trattare d'ogni sorta di cose. È verso costoro che noi pensiamo non possa esistere severità eccessiva, e ciò a causa dei metodi di cui si servono e dei risultati a cui pervengono, quantunque siano da rispettare, evidentemente, come individualità, di che possono esser degni sotto ogni riguardo, irresponsabili come sono, o quasi, del loro “partito preso” e delle loro illusioni. L'esclusivismo è conseguenza naturale della ristrettezza di vedute, di ciò, vale a dire, a cui abbiamo dato il nome di “miopia intellettuale”, difetto mentale che pare essere inguaribile così come inguaribile è la miopia fisica; si tratta del resto, in entrambi i casi, d'una deformazione dovuta all'effetto di certe abitudini che insensibilmente la producono senza che

ci sia possibilità di accorgersene, quantunque alla sua origine debba evidentemente tenersi conto anche d'una certa predisposizione. Stando così le cose, non è il caso di stupirsi dell'ostilità che la maggioranza degli orientalisti manifesta nei confronti di coloro che non si piegano ai loro metodi e non fanno proprie le loro conclusioni; non si tratta che d'un caso particolare delle conseguenze provocate dall'abuso della specializzazione, e d'una delle innumerevoli manifestazioni di tale spirito "scientista" che troppo facilmente si confonde con il vero spirito scientifico. Soltanto che, nonostante le scuse che è sempre possibile trovare all'atteggiamento degli orientalisti, resta la constatazione che i pochi risultati validi a cui i loro studi hanno potuto condurre, naturalmente dall'angolo visuale particolare dell'erudizione, sono quanto mai lungi dal compensare il danno che essi possono arrecare all'intellettualità generale coll'ostruire tutte le altre vie, le quali potrebbero condurre ben più lontano coloro che fossero in grado di seguirle: tenuto conto dei pregiudizi dell'Occidente moderno, basta, per stornare da queste vie quasi tutti coloro che fossero tentati dall'immettervisi, dichiarare solennemente che si tratta di qualcosa di "non scientifico", perché non conforme ai metodi e alle teorie ammesse e insegnate ufficialmente nelle Università. Quando si tratta della propria difesa contro un pericolo, nessuno in genere perde tempo ad andare alla ricerca delle responsabilità; se certe opinioni sono pericolose, e pensiamo che questo sia proprio il caso, l'importante è sforzarsi di demolirle senza preoccuparsi di chi le abbia emesse o le difenda, la cui onorabilità del resto non viene affatto posta in gioco. Le questioni personali, che nei confronti delle idee son ben poca cosa, non possono legittimamente impedire di combattere le teorie che si oppongono a certe attualizzazioni; inoltre, siccome queste attualizzazioni, sulle quali ritorneremo nella conclusione, non sono una possibilità immediata, insieme col fatto che qualsiasi cura di propaganda ci è estranea, il mezzo più efficace di combattere le teorie in questione non è di discutere indefinitamente sul terreno su cui esse si pongono, bensì di mettere in rilievo le ragioni della loro falsità restaurando la pura e semplice verità, la quale sola importa essenzialmente a coloro che sono in grado di comprenderla.

È questa la gran differenza, su cui non è possibile accordo, tra noi e gli specialisti dell'erudizione: quando parliamo di verità non intendiamo soltanto una verità di fatto, indubbiamente importante, ma di un'importanza secondaria e contingente; quel che d'una dottrina ci interessa è la verità, nel senso assoluto della parola, di quanto vi è espresso. Ebbene, coloro che si pongono dalla prospettiva dell'erudizione, della verità delle idee non si preoccupano affatto; in fondo non sanno cosa sia, né che esista, né se lo domandano; per essi la verità non è nulla, se non nel caso specialissimo ed esclusivo della verità storica. La stessa tendenza si riscontra negli storici della filosofia: non li interessa se un'idea è vera o falsa, o in qual misura lo è; unico loro scopo è sapere chi tale idea ha concepito, in quali termini l'ha formulata, in qual data e in quali circostanze; e simile storia della filosofia, che nulla sa vedere all'infuori dei testi e dei particolari biografici, ha la pretesa di sostituirsi alla filosofia in sé, la quale finisce così di perdere quel po' di valore intellettuale che poteva esserle rimasto nei tempi moderni. È naturalmente assiomatico che tale atteggiamento è il più sfavorevole possibile alla comprensione di qualsivoglia dottrina: applicandosi alla sola lettera esso non può penetrarne lo spirito, e in tal modo fatalmente gli sfugge proprio ciò che solo meriterebbe d'esser conosciuto; l'incomprensione può soltanto dare origine a interpretazioni fantasiose e arbitrarie, ovvero a errori veri e propri, anche quando si tratti dell'esattezza storica. Ciò accade in misura più abbondante che in ogni altro caso proprio per l'orientalismo, il quale si trova alle prese con concezioni completamente estranee alla mentalità di chi se ne occupa; è il fallimento del sedicente “metodo storico”, e ciò, come dicevamo, perfino sul terreno della semplice verità storica, la cui ricerca, come dice la denominazione che gli è stata data, costituisce la sua stessa ragion d'essere.

Coloro che si servono di questo metodo hanno il doppio torto, da un lato di non rendersi conto delle ipotesi più o meno azzardate che esso importa, le quali possono esser ricondotte principalmente all'ipotesi “evoluzionistica”, e dall'altro di prendere abbaglio sulla sua portata, col crederlo applicabile a tutto; abbiamo già detto perché esso non può assolutamente applicarsi al dominio della metafisica, dal quale ogni idea di

evoluzione è bandita. Secondo i gusti dei fautori di questo metodo la prima condizione per poter studiare le dottrine metafisiche è evidentemente di non essere dei metafisici; analogamente, coloro che questo metodo applicano alla “scienza delle religioni”, vogliono, più o meno apertamente, che il solo fatto di appartenere a qualche religione sia una squalificazione per tale genere di studio: tanto varrebbe far che proclamare l'esclusiva competenza, in qualsiasi ramo del sapere, di chi non ne ha che una conoscenza esteriore e superficiale, quella, per esser chiari, che l'erudizione basta a procurare, e ciò spiega indubbiamente perché, quanto a dottrine orientali, il parere degli Orientali sia tenuto per irrilevante e non dato. Si tratta prima di tutto d'un timore istintivo per tutto ciò che eccede i conti dell'erudizione e rischia di mostrare quanto quest'ultima sia mediocre e, tutto sommato, puerile; in più, questo timore si rafforza accordandosi con l'interesse, molto più cosciente, portato al mantenimento del monopolio di fatto che a loro profitto hanno costituito in tutti i campi i rappresentanti della scienza ufficiale, gli orientalisti forse ancor più di tutti gli altri. D'altronde la volontà ben ferma di non tollerare quanto potrebbe esser pericoloso per le opinioni correnti e di screditarlo con tutti i mezzi, trova la propria giustificazione negli stessi pregiudizi che accecano questi personaggi dalla vista corta, e li spingono a negare ogni valore a quanto non proceda dalla loro scuola; anche qui dunque noi non incriminiamo la loro buona fede, ma semplicemente constatiamo l'effetto di quella tendenza squisitamente umana a tenersi meglio persuasi d'una cosa quanto più in essa si abbia interesse.

Crediamo di aver detto abbastanza da precisare la nostra posizione nei riguardi dell'orientalismo ufficiale, tanto almeno da non lasciar adito ad equivoci e da non permettere che ci vengano attribuite intenzioni diverse da quelle che realmente abbiamo. Con tutto ciò, e per definire questa questione dell'orientalismo, ancora ci rimane da trattare un punto al quale i recenti avvenimenti [L'autore si riferisce qui agli avvenimenti che costituirono e seguirono la “prima grande guerra mondiale”. (NdT)] han dato un tipo d'attualità tutta speciale: intendiamo dire dell'influsso tedesco, di cui esso porta

l'impronta nettissima sotto il duplice rispetto dei metodi usati e dello spirito stesso nel quale pretende di interpretare le dottrine, soprattutto quando si tratti delle dottrine indù.

2. L'INFLUSSO DEI TEDESCHI

È singolare che i primi indianisti, soprattutto inglesi, senza dar prova di una comprensione molto profonda, abbiano spesso detto cose più giuste di coloro che li hanno seguiti; indubbiamente hanno anch'essi fatto i loro errori, ma errori che per lo meno non portavano i caratteri della sistematicità e non procedevano da pregiudizi, quand'anche incoscienti. Che la mentalità inglese non abbia nessuna attitudine per le concezioni metafisiche è un fatto, ma bisogna dire che gli Inglesi non accampano nessuna pretesa ad averne, mentre la mentalità tedesca, che tutto sommato non è meglio favorita, si fa invece le illusioni più infondate al proposito; per rendersi conto della fondatezza di ciò che diciamo basta accostare quel che i due popoli hanno prodotto in fatto di filosofia. Lo spirito inglese esce raramente dalla sfera pratica, costituita da morale e sociologia, e dalla scienza sperimentale, costituita da quella psicologia di cui fu l'inventore; quando s'occupa di logica è soprattutto l'induzione che lo interessa, alla quale dà la preminenza sulla deduzione. Al contrario, quando si esamina la filosofia tedesca tutto ciò che vi si trova sono ipotesi e sistemi dalle pretese metafisiche, deduzioni da punti di partenza cervellotici, idee che vorrebbero esser profonde e sono semplicemente nebulose; questa pseudo-metafisica, della quale nulla è più lontano dalla metafisica vera, i Tedeschi vorrebbero ritrovarla poi negli altri, le cui concezioni interpretano sempre in funzione delle proprie: stortura quest'ultima in nessuno più incurabile che in loro, nessun altro popolo essendo affetto da una così ristretta mentalità sistematica. C'è da dire che i Tedeschi in fondo non fanno che spingere alle loro estreme conseguenze i difetti comuni a tutta la razza europea: il loro orgoglio nazionale li induce a comportarsi in Europa come gli Europei in genere, infatuati della loro immaginaria superiorità, si comportano nel mondo

intero; l'anomalia è la stessa nei due casi, varia solo la gradazione. Non stupisce perciò se i Tedeschi immaginano che i loro filosofi hanno pensato tutto quanto era possibile all'uomo di concepire, ed è fuor di dubbio che essi credano di tributare grande onore agli altri popoli quando ne assimilano le concezioni a quella filosofia di cui sono così orgogliosi. Il che non toglie che Schopenhauer abbia ridicolamente distorto il Buddismo riducendolo a una specie di moralismo "pessimista" e abbia dato la giusta misura del suo livello intellettuale cercando "consolazioni" nel Vedanta; del resto vediamo anche oggi degli orientalisti, tra cui il Deussen, pretendere d'insegnare agli Indù la vera dottrina di Shankaracharya, al quale fanno dono longanime delle idee di Schopenhauer! Il fatto è che la mentalità tedesca, per essere una forma esasperata della mentalità occidentale, è agli antipodi di quella orientale, e di quest'ultima non potrà mai capire nulla; e siccome ha invece la sicumera di comprenderla, è fatale che la deformi; il risultato sono quelle assimilazioni errate contro cui in ogni occasione ci leviamo, in particolare l'applicazione alle dottrine orientali delle "etichette" della filosofia moderna.

Se non si è capaci di esser metafisici, il meglio che si possa fare è di non interessarsi di metafisica, e il positivismo, nonostante tutti i suoi limiti e le sue incompletezze, è ai nostri occhi di gran lunga preferibile alle elucubrazioni della pseudo-metafisica. Il maggior torto degli orientalisti tedeschi è dunque di non rendersi conto della propria incapacità a capire, e di intestardirsi in lavori d'interpretazione senza nessun valore, i quali però s'impongono in tutta l'Europa e facilmente riescono a "fare autorità", dato che gli altri popoli nulla hanno da opporvi o da istituire a paragone, anche perché tali lavori si arroccano dietro un apparato d'erudizione che impressiona al massimo grado la gente, che per certi metodi ha un rispetto che sfiora la superstizione. Anche questi metodi sono del resto d'origine germanica, e ingiusto sarebbe non riconoscere ai Tedeschi le qualità ben reali che sotto il profilo dell'erudizione possiedono: la verità è che essi eccellono nella compilazione di dizionari e grammatiche, e di quelle voluminose opere di collazione e di bibliografia che altro non richiedono se non memoria e pazienza; è estremamente rincrescevole che non si siano interamente specializzati in questo genere di lavori

utilissimi all'occasione e, cosa assai pregevole, tali da far risparmiare tempo a chi sia in grado di far dell'altro. Non meno spiacevole è che questi stessi metodi, invece di rimanere prerogativa dei Tedeschi, al cui temperamento sono così adatti, si siano diffusi in tutte le Università europee, e particolarmente in Francia, ove passano per essere i soli “scientifici”, quasi che la scienza e l'erudizione fossero la stessa cosa; cosicché, conseguenza di simile deplorabile mentalità, l'erudizione si è spinta fino ad usurpare il posto della scienza vera. L'abuso dell'erudizione coltivata per se stessa, la supposizione falsa che essa possa esser sufficiente a far comprendere le idee, tutto ciò può essere ancora comprensibile e fino a un certo punto scusabile nei Tedeschi; ma presso popoli le cui attitudini sono totalmente diverse non può essere che il prodotto d'una servile tendenza all'imitazione, segno rivelatore d'uno scadimento intellettuale a cui sarebbe gran tempo di porre rimedio prima di vederlo trasformarsi in decadenza irrimediabile.

I Tedeschi hanno saputo ben condurre il loro gioco a preparare la supremazia intellettuale da essi sognata, e sono riusciti a imporre tanto la loro filosofia quanto i loro metodi di erudizione, e il loro orientalismo, come abbiamo detto, è il prodotto della combinazione di questi due elementi. Quel che è particolarmente notevole è come queste cose siano diventate uno strumento al servizio d'una ambizione nazionale; alquanto istruttivo sarebbe, a questo proposito, studiare come i Tedeschi abbiano saputo trar partito dalla stravagante teoria dell'“arianesimo”, che non erano addirittura stati loro ad inventare. Per conto nostro, non crediamo affatto all'esistenza d'una razza “indoeuropea”, quand'anche si smetta di chiamarla “ariana”, che non ha nessun senso; ma quel che è bello è che gli eruditi tedeschi han dato a questa razza immaginaria la denominazione di “indogermanica”, prendendo cura di far apparire l'ipotesi verosimile col sostenerla di molteplici argomenti etnologici e soprattutto filologici. Benché non sia nostra intenzione ricominciare qui una discussione su tale questione, non possiamo esimerci dal far notare che la reale rassomiglianza tra le lingue dell'India e della Persia e quelle d'Europa non è affatto la prova d'una comunanza di razza; per darne ragione è sufficiente ammettere che le civiltà antiche da noi conosciute siano state primitivamente introdotte in Europa

da elementi che si ricollegavano alla fonte da cui procedettero direttamente le civiltà indù e persiana. Si sa infatti quanto sia facile per un'infima minoranza, in circostanze particolari, imporre la propria lingua, insieme con le proprie istituzioni, alla massa d'un popolo straniero, quand'anche ne sia poi assorbita etnicamente in breve tempo: esempio sorprendente quello dell'intrusione della lingua latina nelle Gallie, ove i Romani, se si eccettuano alcune regioni del meridione, non si stabilirono mai che in numero trascurabile; è indubbio che la lingua francese sia d'origine latina quasi pura, e tuttavia gli elementi latini sono entrati in misura debolissima nella formazione etnica della nazione francese; la stessa cosa si può dire della Spagna. D'altro canto l'ipotesi dell'“indogermanesimo” è tanto meno sostenibile in quanto le lingue germaniche non hanno maggiore affinità con il sanscrito di quanta ne abbiano le altre lingue europee; però serve bene a giustificare l'assimilazione delle dottrine indù alla filosofia tedesca; sfortunatamente questa supposizione d'una immaginaria parentela non resiste alla prova dei fatti, e in realtà niente è più dissimile da un Indù d'un Tedesco, tanto dal punto di vista intellettuale quanto da quello fisico, anzi, forse ancor più dal primo che dal secondo. Di tutto ciò la conclusione è che per ottenere dei risultati interessanti sarebbe necessario, prima di tutto, sbarazzarsi di questo influsso che da troppo tempo grava così pesantemente sull'orientalismo; e pur se sappiamo che non è facile per certi individui affrancarsi da metodi che per essi sono diventati vere e proprie abitudini mentali, ormai inveterate, vogliamo sperare che, in generale, i recenti avvenimenti rappresentino un'occasione favorevole per una liberazione del genere. Si cerchi di ben comprendere il nostro pensiero: se ci auguriamo che la scomparsa dell'influenza tedesca nel campo dell'intellettualità diventi un fatto compiuto è perché la pensiamo in se stessa nefasta, indipendentemente da tali contingenze storiche che in tutto ciò non intervengono; anche se non sono queste contingenze a farci augurare che l'influsso in questione scompaia, occorre però che si approfitti dello stato d'animo da esse determinato. Nella sfera dell'intellettualità, la sola di cui ci occupiamo, le preoccupazioni sentimentali non hanno posto; le concezioni tedesche non hanno più valore oggi di quanto ne avessero

qualche anno fa, e fa ridere vedere degli uomini che avevano sempre professato un'ammirazione sconfinata per la filosofia tedesca mettersi bruscamente a denigrarla col pretesto d'un patriottismo che con queste cose non ha niente a che vedere; ciò equivale in fondo ad alterare più o meno coscientemente la verità scientifica o storica per motivi d'interesse nazionale, proprio come i Tedeschi sono accusati di fare. Quanto a noi, non dovendo niente all'intellettualità germanica, non avendo mai avuto la minima stima per la pseudo-metafisica in cui essa si compiace, non avendo mai accordato all'erudizione e ai suoi procedimenti speciali se non un valore e un'importanza dei più relativi, ci sentiamo completamente a nostro agio nel dire quel che pensiamo; e avremmo detto esattamente le stesse cose anche se le circostanze fossero state del tutto diverse, forse però con meno probabilità di trovarci in ciò d'accordo con una tendenza così generalmente diffusa. Aggiungeremo soltanto che per quanta riguarda la Francia quel che più c'è da temere è che si sfugga all'influsso tedesco per cadere sotto altre influenze non meno funeste; che si reagisca contro la tendenza alla imitazione appare dunque a noi come una delle prime condizioni d'un vero risollevarlo intellettuale: senza dubbio non si tratta d'una condizione sufficiente, ma se non altro d'una condizione necessaria; anzi, indispensabile.

3. LA SCIENZA DELLE RELIGIONI

Un notevole esempio dell'influenza tedesca è dato da quella che viene chiamata “scienza delle religioni”, al cui proposito vale la pena di dire qualche parola, poi che la sua origine è precisamente dovuta agli studi di indologia; ciò mette subito in evidenza che il termine “religione” non è in essa inteso nell'esatto senso da noi riconosciutogli. Il Burnouf infatti, il quale sembra essere stato il primo ad aver attribuito a questa scienza, o supposta tale, la sua denominazione, dimentica di introdurre la morale negli elementi costitutivi della religione, che restano così ridotti a due: la dottrina e il rito; questo gli permette di far rientrare nella religione cose che con la prospettiva religiosa nulla hanno a che fare, giacché riconosce egli stesso che nel Veda non c'è traccia di morale. È questa la confusione fondamentale che si trova alla base della “scienza delle religioni”: una pretesa di riunire sotto lo stesso nome tutte le dottrine tradizionali, qualunque sia la loro natura nella realtà; ben altre sono però venute a sovrapporlesi col tempo, soprattutto dopo che l'erudizione tedesca introdusse in questo campo il suo temibile apparato d'esegesi, di “critica dei testi” e di “ipercritica”, molto più atto a impressionare gli ingenui che a portare a conclusioni serie.

Questa pretesa “scienza delle religioni” riposa tutta su pochi postulati di cui si può dire che siano altrettanti preconcetti: si ammette infatti che ogni dottrina sia cominciata da un “naturalismo” nel quale noi invece non riusciamo a vedere che una deviazione, la quale, dovunque si sia prodotta, si è sempre opposta alla tradizioni primordiali e regolari; comunque sia, è ovvio che a forza di torturare testi che non si riesce a capire si finisca prima o poi per estrarne qualche interpretazione conforme a questo famigerato spirito “naturalistico”. Ciò spiega come si sia giunti ad elaborare l'intera teoria dei “miti”, e in particolare quella del “mito

solare”, di tutti il più famoso, uno dei principali propagatori del quale fu Max Müller, da noi già ripetutamente citato perché particolarmente rappresentativo della mentalità degli orientalisti, in ispecie di quelli tedeschi, anche se visse in Inghilterra e scrisse i suoi libri in inglese. D'altronde, in questo come in molti altri casi, in particolare quello dell'“arianesimo”, elucubrato dal Pictet e caldeggiato tra gli altri dal Burnouf, i Tedeschi non inventarono nulla, ma semplicemente si appropriarono di concezioni da cui pensavano poter trarre vantaggio: la teoria del “mito solare” altro non è infatti se non la teoria astro-mitologica inventata e sostenuta in Francia verso la fine del XVIII secolo da Dupuis e Volney. È noto quale sia stata l'applicazione di essa al Cristianesimo e a tutte le altre dottrine, e già abbiamo segnalato la confusione che essa importa in modo essenziale; appena si nota nel simbolismo una qualche corrispondenza con certi fenomeni astronomici, immediatamente si conclude per una rappresentazione di tali fenomeni, quando invece, nella realtà, si tratta dei simboli di qualcosa di natura del tutto diversa, la corrispondenza constatata essendo semplicemente un'applicazione dell'analogia che armoniosamente lega tutti i gradi dell'essere. Con questa disposizione a deformare le cose non è difficile trovare del “naturalismo” un po' dappertutto, anzi, sarebbe perfino un po' strano se non si trovasse, poi che il simbolo, il quale appartiene alla sfera della natura, viene confuso con ciò che rappresenta; si tratta dunque di un errore analogo a quello che commettono i “nominalisti”, che confondono l'idea con il termine usato per esprimerla; è così che gli eruditi moderni, incoraggiati per di più dal pregiudizio che li fa immaginare ogni civiltà costruita sul tipo greco-romano, fabbricano con le proprie mani i “miti”, per incomprensione dei simboli; che è l'unico modo in cui possano nascere.

Si riuscirà ora a capire perché uno studio di questo genere sia da noi qualificato con l'epiteto di “scienza presunta”, e come sia assolutamente impossibile per noi prenderla sul serio; e occorre ancora aggiungere che pur se si dà arie d'imparzialità disinteressata, quando non pretenda addirittura di “dominare tutte le dottrine”, ciò che è effettivamente un po' troppo, questa “scienza delle religioni” è il più delle volte un semplice

e volgare strumento di polemica nelle mani di gente la cui vera intenzione è di servirsene contro la religione, intesa stavolta nel suo senso proprio e abituale. Tale uso dell'erudizione in uno spirito di negazione e di dissoluzione è naturale nei fanatici del “metodo storico”; si tratta anzi dello spirito stesso di simile metodo, essenzialmente anti-tradizionale, per lo meno quando viene usato in campi che non sono i suoi legittimi; ed è questa la ragione per cui tutti coloro che attribuiscono un valore reale alla prospettiva religiosa vengono respinti quali incompetenti. Ma tra gli specialisti della “scienza delle religioni” ve ne sono tuttavia alcuni che, almeno in apparenza, non eccedono fino a questo segno: sono coloro che appartengono alla tendenza, anch'essa tipicamente tedesca, del “Protestantesimo liberale”; se non che costoro, pur se di nome conservano il punto di vista religioso, tendono a ridurlo ad un semplice “moralismo”, ciò che di fatto vale quanto eliminarlo, sopprimendone il dogma e il culto in nome d'un “razionalismo” che non è se non mascherato sentimentalismo. Il risultato finale è dunque identico a quello dei puri e semplici areligiosi, fanatici della “morale indipendente”, con l'aggravante, forse, di un'intenzione più abilmente dissimulata; d'altronde è questo il risultato logico delle tendenze che la mentalità protestante, la quale si confonde con la mentalità tedesca moderna, portava in sé dall'inizio. Recentemente s'è avuto, fortunatamente sventato, un tentativo di far penetrare questo spirito nello stesso Cattolicesimo, sotto la denominazione di “modernismo”, ed anche in tal caso è dalla Germania che il movimento è partito, il quale si proponeva di sostituire la religione con una vaga “religiosità”, vale a dire con un'aspirazione sentimentale che la “vita morale” basta a soddisfare, e che per riuscire nel suo intento avrebbe dovuto fare ogni sforzo per demolire i dogmi con l'applicar loro la “critica” e col costruire una teoria della loro “evoluzione”, servendosi naturalmente sempre di quel congegno di guerra che è la “scienza delle 'religioni”, la quale in fondo non ha mai avuto altra funzione e altro scopo.

Abbiamo già ricordato che lo spirito “evoluzionistico” è legato al “metodo storico”, e una prova di ciò, tra le molte altre possibili, è fornita da questa originale teoria secondo la quale le concezioni religiose, o supposte tali, avrebbero necessariamente dovuto passare attraverso una serie di fasi

successive, di cui le principali portano comunemente i nomi di feticismo, politeismo e monoteismo. Questa ipotesi fa il paio con quella, avanzata nel campo della linguistica, secondo cui le lingue nel corso del loro sviluppo passerebbero successivamente attraverso le forme monosillabica, agglutinante e inflessiva: si tratta d'una supposizione di un'assoluta gratuità, non confermata dal più insignificante dei fatti, a cui anzi i fatti sono nettamente contrari, giacché non si sono mai potuti trovare indizi del passaggio reale dall'una all'altra delle tre forme; ad esser presi per tre fasi successive, in grazia di un'idea preconcepita, sono semplicemente stati tre tipi differenti ai quali si ricollegano rispettivamente i diversi gruppi linguistici, ognuno dei quali non si scosta dal tipo al quale appartiene. Altrettanto si può dire di un'altra ipotesi di carattere più generale, quella formulata da Auguste Comte sotto il nome di “legge dei tre stati”, e in cui sono presi per stati successivi differenti sfere del pensiero che possono sempre coesistere, ma tra le quali egli vuol vedere incompatibilità, avendo immaginato ogni possibile conoscenza come avente per oggetto la spiegazione dei fenomeni naturali; ciò che in realtà si applica soltanto alla conoscenza scientifica. È facile vedere come simile fantasiosa concezione del Comte, la quale, senza essere propriamente “evoluzionistica”, qualcosa aveva da spartire con tale mentalità, si ricollegli all'ipotesi del “naturalismo” primitivo, poi che le religioni non possono in essa che far figura di tentativi prematuri e provvisori, e allo stesso tempo di una preparazione indispensabile, di ciò che più tardi sarà la spiegazione scientifica; nel corso dello sviluppo della fase religiosa, Comte pensa inoltre di poter riconoscere, quali altrettante divisioni, i tre gradi del feticismo, del politeismo e del monoteismo. Non insisteremo ulteriormente ad esporre questa concezione, d'altronde abbastanza generalmente nota; soltanto ci premeva mettere in rilievo la correlazione, troppo spesso trascurata, tra punti di vista differenti i quali tutti procedono dalle stesse tendenze generali della mentalità occidentale moderna.

Per meglio dimostrare quanto poco attendibile sia questa teoria delle tre fasi attraverso cui passerebbero le concezioni religiose, ricordiamo prima di tutto quanto abbiamo già detto in precedenza, vale a dire che mai esistette dottrina politeista

nella sua essenza, e che, come i “miti” ai quali si ricollega piuttosto direttamente, il politeismo non è che una grossolana deformazione, risultato d'una incomprensione profonda; d'altronde politeismo e antropomorfismo si generalizzarono veramente soltanto presso i Greci e i Romani, e da tutte le altre parti si contennero nell'ambito degli errori individuali. Ogni dottrina veramente tradizionale è dunque monoteista nella realtà, o, più esattamente, una “dottrina dell'unità”, trasformantesi in monoteismo quando venga “tradotta” in modo religioso; quanto poi alle religioni propriamente dette, Giudaismo, Cristianesimo e Islamismo, è di manifesta evidenza che esse sono puramente monoteiste. Ora, per quanto riguarda il feticismo, tale parola, d'origine portoghese, significa letteralmente “stregoneria”; quel che essa designa non sarà dunque per nulla una religione o qualcosa di analogo, bensì qualcosa che ha relazione con la magia, e, peggio, con una magia della specie inferiore. La si intenda originaria o deviata, la magia non è mai una forma di religione, né è, come qualcun altro ha sostenuto, qualcosa che s'opponga per sua natura alla religione, una specie di controreligione, se è permesso servirsi di un'espressione del genere; per finire, essa non è nemmeno quel qualcosa da cui avrebbero preso origine religione e scienza insieme, secondo una terza opinione non meglio fondata delle precedenti; tutte queste confusioni non fanno che provare che coloro che ne parlano non sanno gran che quel che dicono. La magia appartiene in realtà alla sfera della scienza, e più precisamente alla sfera della scienza sperimentale; essa si occupa della manipolazione di tali forze che in Estremo Oriente ricevono il nome di “influenze erranti”, i cui effetti, per quanto strani possano apparire, sono tuttavia dei fenomeni naturali che seguono, come tutti gli altri, le loro leggi. Certo questa scienza può avere basi tradizionali, ma anche allora essa non ha mai più che il valore d'una applicazione contingente e secondaria; e ancora bisogna aggiungere, perché s'abbia giusta misura della sua importanza, che essa è generalmente tenuta in nessuna considerazione dai veri detentori della tradizione, i quali, tranne casi speciali e ben determinati, la lasciano praticare ai saltimbanchi, che ne traggano profitto divertendo il popolino. Questi maghi, quali frequentemente s'incontrano in India dove ricevono

comunemente la denominazione araba di “faqir”, ovvero “poveri” o “mendicanti”, sono uomini che l'incapacità intellettuale ha fermato sulla via d'una “realizzazione” metafisica, come già ci è occorso di dire; sono soprattutto gli stranieri che di essi s'interessano, e di fatto essi non meritano più considerazione di quanta gliene attribuiscono i loro compatrioti. Non è nostra intenzione contestare la realtà dei fenomeni in tal modo prodotti, anche se talvolta soltanto imitati o simulati, in condizioni tali, del resto, che presuppongono una potenza di suggestione a petto della quale i risultati ottenuti dagli Occidentali che insistono nel dedicarsi allo stesso tipo d'esperimenti appaiono compiutamente trascurabili e insignificanti; quel che contestiamo è l'interesse dei fenomeni in sé, dai quali la dottrina pura e la “realizzazione” metafisica che essa comporta sono assolutamente indipendenti. È questa la sede per ricordare che tutto ciò che appartiene alla sfera dell'esperimentazione non ha virtù di provare nulla, se non negativamente, e può tutt'al più servire come illustrazione d'una teoria; un esempio non è né un argomento né una spiegazione, e non esiste nulla di più illogico del far dipendere un principio, anche solo relativo, da una delle sue applicazioni particolari.

Se abbiamo voluto precisare in quest'occasione la vera natura della magia, gli è che ad essa si fa rappresentare una parte di considerevole importanza in quella concezione della “scienza delle religioni” cui viene dato il nome di “scuola sociologica”; dopo aver passato un bel po' di tempo a cercar di dare una spiegazione psicologica ai “fenomeni religiosi”, si cerca ora infatti di darne piuttosto una spiegazione sociologica, e già ne abbiamo detto a proposito della definizione di religione; secondo noi sia l'uno che l'altro di questi due punti di vista sono falsi, e ugualmente inadatti a render conto di quel che sia veramente la religione; a maggior ragione la tradizione in generale. Auguste Comte comparava la mentalità degli antichi con quella dei bambini, la qual cosa è piuttosto ridicola; ma non meno lo sono i sociologi attuali che vogliono assimilarla a quella dei selvaggi, da essi chiamati “primitivi”, mentre noi li diremmo più volentieri dei “degenerati”. Se i selvaggi fossero davvero stati sempre nelle condizioni inferiori in cui li troviamo, come si potrebbero spiegare le molteplici

usanze che esistono presso di loro e di cui essi stessi non sono in grado di dare una spiegazione, perché non le capiscono più? Né si venga a dire che si tratta di importazioni dall'esterno, ché, essendo cose estremamente diverse da tutto ciò che si può trovare altrove, altro non si può fare che considerarle residui di civiltà scomparse, le quali dovettero essere in tempi molto antichi, forse addirittura preistorici, le civiltà dei popoli di cui i selvaggi attuali sono i discendenti e gli ultimi resti; diamo questa spiegazione incidentalmente e per restare sul terreno dei fatti, ma ciò non toglie che esistano di quanto diciamo altre ragioni, più profonde, e ancor più decisive ai nostri occhi, le quali però rimangono inaccessibili ai sociologi e agli altri “ricercatori” analitici. Aggiungeremo solamente che l'unità essenziale e fondamentale delle tradizioni permette spesso, grazie a un uso sensato dell'analogia, e tenuto debito conto della diversità degli adattamenti, condizionata da quella delle mentalità umane, di interpretare le concezioni a cui si ricollegavano originariamente le usanze di cui abbiamo parlato prima d'essere ridotte allo stato di “superstizioni”; in modo analogo la stessa unità permette di capire in larga misura le civiltà che hanno lasciato dietro di sé soltanto monumenti scritti o figurati; abbiamo già fatto cenno a ciò all'inizio, parlando dei servigi che la vera conoscenza dell'Oriente potrebbe rendere a tutti coloro che intendono studiare seriamente l'antichità e cercano di trarne insegnamenti utilizzabili, non accontentandosi del punto di vista del tutto esteriore e superficiale della semplice erudizione.

4. IL TEOSOFISMO

Se, pur deplorando la ristrettezza irrimediabile di vedute degli orientalisti ufficiali, si deve tuttavia rispettarne la buona fede, questa necessità cade quando s'abbia a che fare con gli autori e i propagatori di certe teorie di cui dobbiamo ora occuparci, le quali non hanno altro effetto che di gettare il discredito sugli studi orientali e di farne allontanare le intelligenze dotate di qualche serietà, ma mal informate, presentando loro come espressione autentica delle dottrine dell'India una congerie di divagazioni e d'assurdità veramente non degne che ci si soffermi su di esse. Per di più, la diffusione di queste fantasticherie non presenta soltanto l'inconveniente negativo, pur se già grave, da noi ricordato; essa è inoltre, come quella di molte altre cose della stessa natura, particolarmente atta a provocare lo squilibrio delle sensibilità più deboli e degli intelletti meno solidi che possono prenderle sul serio, e costituisce perciò un vero e proprio pericolo per la mentalità generale, pericolo la cui realtà è proclamata da esempi già fin troppo numerosi e deplorabili. La pericolosità di queste iniziative è poi tanto maggiore in quanto gli Occidentali attuali hanno una tendenza spiccatissima a lasciarsi attirare da tutto quel che si presenti sotto apparenze strane e stupefacenti; lo sviluppo della loro civiltà in senso esclusivamente pratico, privandoli d'ogni effettiva direzione intellettuale, apre le porte a qualsiasi stravaganza pseudo-scientifica e pseudo-metafisica che sia tale da soddisfare quel sentimentalismo che, sempre a causa dell'assenza dell'intellettualità vera, ha su di essi un'influenza così grande. Per di più, l'abitudine di dare in campo scientifico la preminenza all'esperimentazione, di dedicarsi quasi esclusivamente ai fatti attribuendo loro un peso maggiore che non alle idee, viene a rafforzare la posizione di tutti coloro che per costruire le più inverosimili teorie hanno la pretesa di fondarsi su qualche fenomeno, vero o anche soltanto

ipotetico, spesso mal controllato e in ogni caso mal interpretato, e si trovano così ad avere molte più probabilità di favorevole successo nel grosso pubblico di chi, volendo insegnare soltanto dottrine serie e provate, si rivolga unicamente all'intelligenza pura. In ciò risiede la spiegazione molto naturale della concordanza, a prima vista sconcertante, esistente e constatabile in Inghilterra e specialmente in America, tra lo sviluppo esagerato della mentalità pratica e l'abnorme pullulare d'ogni sorta di pazzie d'intonazione religiosa, nelle quali lo spirito di sperimentazione e di pseudomisticismo dei popoli anglosassoni trova a volta a volta la propria soddisfazione; il che prova che, nonostante le apparenze, la mentalità più pratica non è la meglio equilibrata.

Né il pericolo che stiamo segnalando è, per essere meno visibile in Francia, più trascurabile; anzi, trascurabile è tanto meno in quanto lo spirito d'imitazione delle cose estere, l'influsso della moda e la stupidità "mondana" si alleano a favorire l'espansione delle teorie di questo genere in determinati ambienti e a far loro trovare i mezzi materiali d'una diffusione sempre maggiore mediante una propaganda che abilmente riveste le forme più svariate per toccare i pubblici più diversi. La natura di tale pericolo e la sua gravità escludono ogni riguardo verso coloro che ne sono la causa; siamo infatti, con essi, nel regno della più pura invenzione e della più volgare ciarlataneria, e se sono da compiangere sinceramente gli ingenui che compongono la maggioranza di coloro che in esse si compiacciono, i tipi che coscientemente conducono questa clientela di creduloni e la inducono a servire i propri interessi, in qualsiasi campo, non possono che ispirare il più profondo disprezzo. D'altra parte v'è in questo genere di cose più d'un modo di restar presi in trappola, e l'adesione alle teorie non ne costituisce che uno; tra coloro stessi che le combattono per ragioni diverse, la maggior parte sono insufficientemente difesi e commettono l'errore involontario, e tuttavia di capitale importanza, di scambiare per idee genuinamente orientali quanto non è che il prodotto d'una aberrazione squisitamente occidentale; i loro attacchi, sovente portati con le migliori intenzioni, perdono con ciò quasi completamente ogni effetto. D'altronde perfino certi orientalisti ufficiali prendono sul serio queste teorie; non che le

considerino in se stesse vere, giacché, data la prospettiva speciale dalla quale si pongono, non può per essi sorgere questione di validità o falsità; ma le riguardano a torto come rappresentanti una certa parte o un certo aspetto della mentalità orientale, ed è in ciò che vengono tratti in inganno, per difetto di conoscenza di tale mentalità, cosa che in fondo gli conviene perfino, poi che una concorrenza del genere non è per loro di grande preoccupazione. Si vedono poi addirittura farsi i più singolari connubi, e ciò in particolare sul terreno della “scienza delle religioni”, dove il Burnouf fu d'esempio; forse il fatto si spiega nel modo più semplice tenendo conto della tendenza anti-religiosa e anti-tradizionale di questa sedicente scienza, tendenza che la porta naturalmente a rapporti di simpatia e spesso di affinità con tutti gli elementi di dissoluzione che con altri mezzi perseguono un fine analogo. Per chi non voglia mantenersi al livello delle apparenze vi sarebbero da fare osservazioni molto curiose ed istruttive, sia in questo che in altri campi, sui vantaggi che è talvolta possibile trarre dal disordine e dall'incoerenza, o da ciò che ne ha le apparenze, in vista dell'attuazione d'un disegno ben definito e all'insaputa di tutti coloro che ne sono solamente gli strumenti più o meno incoscienti; si tratta in qualche modo di mezzi politici, d'una politica però un tantino particolare; e d'altronde, contrariamente a quanto potrebbero credere alcuni, la politica, anche nel senso più ristretto in cui è abitualmente intesa, non è mai completamente estranea a ciò di cui ci stiamo occupando attualmente.

Tra le pseudo-dottrine che esercitano un influsso nefasto su settori più o meno estesi della mentalità occidentale, e che per essere di origine recentissima possono per la loro maggior parte essere raggruppate sotto la comune denominazione di “neo-spiritualismo”, ve ne sono alcune, come l'occultismo e lo spiritismo, di cui non diremo nulla, non avendo esse nessun punto di contatto con gli studi orientali; ciò di cui ci occuperemo invece qui più particolarmente, che però d'orientale non ha se non la forma esteriore sotto cui si presenta, è quel che chiameremo il “teosofismo”. L'uso di questo termine, nonostante ciò che esso ha di inusitato, è giustificato a sufficienza dalla nostra cura d'evitare le confusioni; non è infatti possibile servirsi in questo caso del

termine “teosofia”, che da molto tempo esiste a designare, tra le speculazioni occidentali, qualcosa di completamente diverso e molto più degno, la cui origine è da far risalire al medio evo; nel nostro caso si tratta invece soltanto di concezioni appartenenti all'organizzazione contemporanea che ha preso il nome di “Società Teosofica”, i membri della quale sono “teosofisti” (espressione in uso, del resto, nell'inglese corrente), e nient'affatto “teosofi”. Non possiamo né vogliamo far qui, fosse pur sommariamente, la storia, sotto certi riguardi perfino interessante, di questa “Società Teosofica”, di cui la fondatrice seppe, grazie allo strano ascendente da lei esercitato su coloro che la circondavano, mettere insieme la pseudo-dottrina dalle conoscenze abbastanza varie in suo possesso; conoscenze che mancano totalmente ai suoi successori. Questa pseudo-dottrina, formata di elementi appartenenti alle più svariate fonti, spesso di dubbio valore e accozzati in un sincretismo confuso e poco coerente, si presentò inizialmente sotto la forma di un “Buddismo esoterico” che, come già da noi ricordato, è attribuibile alla più pura immaginazione; ultimamente essa si fa passare per un “Cristianesimo esoterico” di natura non meno fantastica. Tale organizzazione è nata in America, e pur spacciandosi per internazionale è diventata, almeno nella sua direzione, esclusivamente inglese, ad eccezione di qualche ramo dissidente d'una importanza piuttosto ridotta; ad onta di tutti i suoi sforzi, sostenuti da protezioni che tali considerazioni politiche che non preciseremo le hanno procacciato, essa non è mai riuscita a reclutare se non un esiguo numero di Indù sviati, profondamente disprezzati dai loro compatrioti, i cui nomi però possono avere un certo effetto sull'ignoranza europea; in India si crede in ogni caso, e abbastanza generalmente, che si tratti d'una setta protestante di tipo un po' speciale, sospetto giustificato dal suo corpo direttivo, dai metodi della sua propaganda e dalle sue direttrici “moraleggianti”, per non dire della sua ostilità, a volte mascherata e a volte violenta, contro tutte le istituzioni tradizionali. Nel campo delle produzioni intellettuali si sono visti comparire principalmente, dopo le indigeste pubblicazioni degli inizi, una quantità di racconti di fantasia, prodotto della “chiaroveggenza” particolare che si ottiene, a quanta pare, grazie alla “sviluppo dei poteri latenti

dell'organismo umano”; si sono avute anche delle traduzioni piuttosto ridicole di testi sanscriti, accompagnate da commenti e interpretazioni più ridicoli ancora, che però non s'ha il coraggio di diffondere troppo pubblicamente in India, dove compaiono di preferenza lavori che distorcono la dottrina cristiana col pretesto di esporre un preteso senso nascosto: se veramente esistesse nel Cristianesimo un segreto di questo genere, esso non avrebbe gran possibilità di spiegazione né ragion d'essere valida, giacché non è nemmeno il caso di dire che ricercare misteri profondi nelle elucubrazioni “teosofiste” significa soltanto perdere il proprio tempo.

Quel che a prima vista caratterizza il “teosofismo”, è l'uso di una terminologia sanscrita piuttosto complicata, nella quale le parole sono spesso assunte in un senso lontanissimo da quello che esse hanno in realtà, ciò che non stupisce gran che quando si pensi che servono soltanto a mascherare concezioni tipicamente occidentali e lontane il più possibile dalle idee indù. Per fare un esempio, il termine karma, il quale come abbiamo già ricordato significa “azione”, è costantemente usato nel senso di “causalità”, che è più di un'inesattezza; ma ancor più grave è il fatto che la causalità è intesa in modo del tutto particolare, e che, per una falsa interpretazione della teoria dell'apurva da noi esposta trattando della Mimansa, le cose sono deformate fino a vedere in essa una sanzione morale. Abbiamo già dato a questo argomento sufficiente sviluppo perché non sia difficile rendersi conto della gran confusione di punti di vista che tale deformazione presuppone, quand'anche, come facciamo, riducendola all'essenziale tralasciamo tutte le assurdità accessorie che le fanno corona; anche così essa dimostra quanto il “teosofismo” sia compenetrato della sentimentalità tipica degli Occidentali, e d'altronde per vedere fino a qual punto esso spinga il “moralismo” e lo pseudomisticismo basta aprire uno qualunque dei libri in cui sono esposte le sue concezioni; e osservando le opere più recenti ci si può render conto di come queste tendenze vadano sempre più accentuandosi, forse perché la mediocrità della mentalità dei capi dell'organizzazione va continuamente crescendo, ma forse anche perché tale orientamento è effettivamente quello che meglio risponde al fine che essi si propongono. L'unica ragione della presenza d'una terminologia sanscrita nel

“teosofismo” è di dare a ciò che in esso tiene luogo di dottrina, giacché non possiamo acconsentire a che venga chiamato dottrina, un'apparenza tale da gettar fumo negli occhi degli Occidentali e a sedurre quel certo numero di essi che, amanti del esotismo nella forma, sono poi ben contenti di ritrovare, quanto al fondo, concezioni e aspirazioni conformi alle loro proprie, e sarebbero del tutto incapaci di afferrare anche in minima parte le dottrine orientali autentiche; questo modo di pensare, frequente in coloro che appartengono al cosiddetto “bel mondo”, è notevolmente vicino a quello dei filosofi che sentono il bisogno di servirsi di parole fuor del comune e trasudanti gravità presuntuosa per esprimere idee che, tutto sommato, non sono molto differenti da quelle della maggior parte della gente.

Il “teosofismo” attribuisce un'importanza considerevole all'idea di “evoluzione”, che è ben occidentale e ben moderna; e, in ciò simile alla maggior parte delle “scuole” dello spiritismo, al quale è in parte legato per le sue origini, associa tale idea all'idea di “reincarnazione”. Quest'ultima teoria pare aver avuto origine da alcuni sognatori socialisti della prima metà del XIX secolo, secondo i quali avrebbe dovuto esser destinata a dare una spiegazione della disuguaglianza delle condizioni sociali, ai loro occhi particolarmente offensiva, mentre è invece affatto naturale, e, per chi comprenda il principio dell'istituzione delle caste, fondata sulla differenza delle nature individuali, sia una questione che non ha da porsi; del resto le teorie di questo tipo, così come quelle di tipo “evoluzionistico”, non spiegano in realtà un bel nulla, e non fanno che arretrare la difficoltà, sia pur indefinitamente, lasciandola alla fine tal quale, se tuttavia difficoltà esiste; quando poi non esista, a cosa servono? Quanto alla pretesa di far risalire la concezione della “reincarnazione” all'antichità, niente v'è di più infondato, salvo chiamar fondamento l'incomprensione di alcune espressioni simboliche, da cui è nata una grossolana interpretazione della “metempsicosi” pitagorica intesa a darle il senso di una specie di “trasformismo” psichico; nello stesso senso deviato sono stati intesi come vite terrestri successive quelli che non soltanto nelle dottrine indù, ma pure nel Buddismo, sono una serie di mutamenti di stato d'un essere, stati di cui ciascuno presenta

condizioni caratteristiche proprie differenti da quelle degli altri, e costituisce per l'essere un ciclo d'esistenza che non può essere percorso che una sola volta; da che emerge come l'esistenza terrestre, ovvero anche e più generalmente quella corporea, non sia che uno stato particolare tra un'indefinità d'altri. La vera teoria degli stati multipli dell'essere riveste la più grande importanza sotto il rispetto della metafisica; non ci è stato possibile svilupparla in quest'occasione, ma ci è occorso di fare ad essa qualche allusione, in particolare quando trattammo dell'apurva e delle “azioni e reazioni concordanti”. Ritornando al “reincarnazionismo”, se così ci è lecito chiamarlo, il quale di quest'ultima teoria non è se non una disgraziata caricatura, tutti gli Orientali, senza distinzione, ad eccezione forse di qualche ignorante più o meno occidentalizzato la cui opinione è di valore nullo, ad esso si oppongono in modo unanime; d'altronde la sua assurdità metafisica è facilmente dimostrabile, poi che l'ammettere che un essere possa passare più volte attraverso il medesimo stato vale quanto il supporre una limitazione della possibilità universale, ovvero negare l'Infinito, e una simile negazione è in se stessa contraddittoria nel modo più pieno. Combattere quest'idea della “reincarnazione” è dunque di primordiale importanza, prima di tutto perché essa è assolutamente contraria alla verità, come risulta dal poco che ne abbiamo detto, in secondo luogo, e ragione di carattere più contingente, perché tale idea, resa soprattutto popolare dallo spiritismo, dal punto di vista intellettuale la più goffa di tutte le scuole “neo-spiritualistiche” e in pari tempo la più diffusa, è di quelle che più efficacemente contribuiscono. allo sconcerto mentale da noi segnalato all'inizio di questo capitolo, e le cui vittime sono disgraziatamente molto più numerose di quanto possano pensare coloro che non sono informati di queste cose.

Non ci è evidentemente possibile dilungarci in queste considerazioni; ma è necessario aggiungere che mentre gli spiritualisti si danno da fare per dimostrare la cosiddetta “reincarnazione”, insieme con l'immortalità dell'anima, “scientificamente”, vale a dire col metodo sperimentale, il quale è assolutamente inefficace a dare il menomo risultato in questo campo, la maggioranza dei “teosofisti” paiono vedere in essa una sorta di dogma o d'articolo di fede, da ammettere per

motivi di carattere sentimentale, senza che vi sia necessità di trovare nessuna prova razionale o sensibile di essa. È questa una prova lampante che si tratta di un tentativo di dar vita a una pseudo-religione, in concorrenza con le vere religioni dell'Occidente, e principalmente col Cattolicesimo, giacché, quanto al Protestantismo, esso chiude graziosamente tutti e due gli occhi davanti alla molteplicità delle sette, a cui anzi spontaneamente dà origine in conseguenza della sua mancanza di principi dottrinali. La pseudo-religione “teosofista” tenta attualmente di darsi una forma definita assumendo come punto centrale l'annuncio dell'imminente venuta di un “grande istruttore”, presentato dai suoi profeti come un futuro Messia e una “reincarnazione” del Cristo: fra tutte le trasformazioni del “teosofismo”, questa, che getta una luce particolarmente rivelatrice sulla concezione del “Cristianesimo esoterico”, è l'ultima in ordine di tempo, almeno fino a questo momento, ma non certo la meno significativa.

5. L'OCCIDENTALIZZAZIONE DEL VEDANTA

Sempre in un ordine di idee più o meno connesso con quello a cui appartiene il “teosofismo”, ci restano da ricordare alcuni “movimenti” che pur se ebbero il loro punto di partenza nell'India non per questo sono d'ispirazione meno occidentale, e sui quali si esercitò in modo massiccio l'influsso delle tendenze politiche a cui accennavamo nel capitolo precedente. L'origine di essi risale alla prima metà del XIX secolo, epoca in cui Ram Mohun Roy fondò il Brahma-Samaj, o “Chiesa indù riformata”, l'idea della quale gli era stata suggerita da missionari anglicani, e per cui fu stabilito un “culto” imitato particolareggiatamente dallo schema dei servizi protestanti. Fino a quel momento non era mai esistito nulla a cui fosse possibile applicare denominazioni come quella di “Chiesa indù” o di “Chiesa brahmanica”, a tale assimilazione opponendosi tanto il punto di vista essenziale della tradizione indù quanto il tipo d'organizzazione che gli corrisponde; di fatto, si trattò del primo tentativo di trasformare il Brahmanesimo in una religione nel senso occidentale della parola, approfittandosi dell'occasione per animarla di tendenze simili a quelle che caratterizzano il Protestantesimo. Questo movimento di “riforma” fu, com'era naturale, incoraggiato e sostenuto dal governo britannico e dalle società missionarie angloindiane; senonché esso era troppo apertamente anti-tradizionale e troppo contrario allo spirito indù per poter avere successo favorevole; ed infatti fu preso per quel che era in realtà: uno strumento della dominazione straniera. Inoltre, per effetto inevitabile dell'introduzione del “libero esame”, il Brahma-Samaj ben presto si suddivise in molteplici “Chiese”, a similitudini del Protestantesimo, al quale si veniva avvicinando sempre di più, fino al punto di meritarsi l'appellativo di “pietismo”; finché, dopo vicissitudini che è inutile ricordare, finì con lo scomparire pressoché completamente. Ma la

speciale mentalità che aveva presieduto alla fondazione di questa organizzazione non si contenne a quest'unica manifestazione, e altri tentativi analoghi ebbero origine, sotto l'impulso delle circostanze e in generale senza miglior successo; ricorderemo soltanto l'Arya-Samaj, associazione fondata cinquant'anni fa da Dayananda Saraswati, chiamato da qualcuno "il Lutero indiano", il quale fu in contatto con i fondatori della "Società Teosofica". Di notevole c'è soltanto da dire che, tanto in questo caso quanto in quello del Brahma-Samaj, la tendenza anti-tradizionale assumeva a pretesto il ritorno alla semplicità primitiva e alla dottrina pura del Veda; è sufficiente, per giudicare di tale pretesa, sapere quanto il "moralismo", preoccupazione dominante di tutte queste organizzazioni, sia estraneo al Veda; se non che anche il Protestantesimo ha la pretesa di restaurare il Cristianesimo primitivo in tutta la sua purezza, e in questo accostamento si deve vedere ben altro che una semplice coincidenza. Simile atteggiamento, bisogna riconoscerlo, non manca di una certa abilità a far accettare le innovazioni, principalmente quando sia applicato a un ambiente fortemente attaccato alla tradizione, e nel quale la rottura troppo aperta con quest'ultima sarebbe imprudente; è chiaro però che se i principi fondamentali della tradizione fossero accettati veramente e in piena sincerità, si dovrebbero ammettere anche tutti gli sviluppi e le conseguenze che regolarmente ne derivano; è proprio quel che non fanno i sedicenti "riformatori", ed è questa la ragione per cui tutti coloro che posseggono il senso della tradizione possono rendersi conto senza fatica che la vera deviazione non è affatto dalla parte dalla quale costoro affermano che sia.

Ram Mohun Roy si era particolarmente accanito nell'interpretazione del Vedanta secondo le sue proprie idee; pur insistendo con ragione sul concetto dell'"unità divina", che nessun uomo competente aveva d'altronde mai contestato, e che egli esprimeva però in termini molto più teologici che metafisici, questo personaggio snaturava sotto più d'un aspetto la dottrina per adattarla ai modi di vedere occidentali che aveva fatto suoi, e la riduceva a qualcosa che finiva col rassomigliare ad una filosofia tinta di religiosità, ad una sorta di "deismo" nei paramenti di una fraseologia orientale. Simile

interpretazione è perciò, nel suo spirito stesso, lontana al massimo dalla tradizione e dalla metafisica pura; essa si presenta come una semplice teoria individuale senza autorità, e ignora totalmente la realizzazione, unico vero scopo dell'intera dottrina. Si può dire che si trattasse del prototipo delle deformazioni del Vedanta, poi che in seguito altre se ne produssero, e tutte nel senso di un ravvicinamento all'Occidente, ravvicinamento di cui l'Oriente avrebbe fatto le spese, a gran detrimento della verità dottrinale: un'intrapresa veramente insensata, e diametralmente contraria agli interessi intellettuali delle due civiltà, da cui però la mentalità orientale è in generale poco toccata, ché le cose di questo genere le appaiano in tutto e per tutto trascurabili. Secondo logica non tocca certo all'Oriente riavvicinarsi all'Occidente, per seguirlo nelle sue deviazioni mentali, così come insidiosamente ne lo invitano, invano del resto, i propagandisti d'ogni stampo inviatigli dall'Europa; al contrario, è all'Occidente che tocca di ritornare, quando lo vorrà e potrà, alle fonti pure d'ogni vera intellettualità, dalle quali per conto suo l'Oriente non si è mai dipartito; e in quel giorno l'intesa si effettuerà da sola, quasi per soprammercato, su tutti i punti secondari che non appartengono che alla sfera delle contingenze.

Ritornando alle deformazioni del Vedanta, se quasi nessuno in India vi annette importanza, come dicevamo prima, tuttavia è necessario fare eccezione per alcune individualità, le quali vi portano un interesse al tutto particolare, che con l'intellettualità non ha assolutamente niente a che vedere; di fatto, diverse di queste deformazioni non sono che il prodotto di determinati interessi politici. Non è certo nostra intenzione intraprendere qui il racconto delle circostanze in cui tale Maharaja usurpatore, Shudra alla stregua di Chandragupta e di Ashoka, fu spinto, per ottenere il simulacro di un'investitura tradizionale impossibile, a espropriare dei suoi beni la scuola autentica di Shankaracharya, e a sostituirvi un'altra scuola, la quale abusivamente si decora del nome e dell'autorità dello stesso Shankaracharya dando al suo capo il titolo di Jagad-Guru o "istruttore del mondo", titolo che legittimamente appartiene al solo vero successore spirituale del grande maestro indù. Quel che è certo è che questa scuola insegna una dottrina immiserita e parzialmente eterodossa; per adattare

l'esposizione del Vedanta alle attuali condizioni essa pretende di darle l'appoggio della scienza occidentale moderna, le cui concezioni non hanno nulla a che fare su questo terreno; di fatto tale scuola si rivolge soprattutto agli Occidentali, molti dei quali hanno perfino da essa ricevuto il titolo onorifico di "Vedanta-bhushana", ovvero "ornamento del Vedanta", ciò che non manca di una certa ironia.

Un altro ramo ancor più deviato, e più generalmente conosciuto in Occidente, è quello fondato da Vivekananda, discepolo infedele dell'illustre Kamakrishna; questa scuola recluta i suoi aderenti soprattutto in America e in Australia, paesi nei quali mantiene "missioni" e "templi". In essa il Vedanta è diventato ciò che Schopenhauer aveva creduto di vedervi, una religione sentimentale e "consolante", con una forte dose di "moralismo" protestante; sotto tale forma decaduta esso si avvicina stranamente al "teosofismo", del quale è piuttosto un alleato naturale che non un rivale o un concorrente. Le parvenze "evangeliche" di questa pseudo-religione le garantiscono un certo successo nei paesi anglosassoni e, ciò che dimostra chiaramente fin dove giunga il suo sentimentalismo, la maggioranza della sua clientela è costituita da elementi femminili, nei quali essa trova anzi gli agenti più entusiasti per la sua propaganda; giacché è assiomatico che la tendenza tutta occidentale al proselitismo imperversi in queste organizzazioni che di orientale non hanno altro che il nome e un'apparenza meramente esteriore, i quali bastano però ad attirare i curiosi e i dilettanti di un esotismo della più bassa lega. Prodotto di quella singolare invenzione americana, anch'essa di provata ispirazione protestante, che si intitola "Parlamento delle religioni", e tanto più adatto all'Occidente in quanto più profondamente snaturato, questo sedicente Vedanta che non ha, se così si può dire, più nulla di comune con la dottrina metafisica per la quale cerca di farsi passare, non merita certamente che ci soffermiamo ulteriormente su di esso; ciò che invece ci premeva, era di segnalare la sua esistenza, insieme con quella delle altre istituzioni dello stesso genere, e ciò per mettere in guardia contro le assimilazioni errate che coloro che le conoscono potrebbero essere tentati di fare; senza contare che è pure nell'interesse di coloro che non le conoscono di avere qualche

informazione su tale genere di cose, le quali sono molto meno inoffensive di quanto potrebbero sembrare al primo sguardo.

6. ULTIME OSSERVAZIONI

Trattando delle interpretazioni occidentali ci siamo volontariamente mantenuti, per quanto abbiamo potuto, su linee generali, al fine di evitare d'incappare in questioni specifiche riguardanti questa o quella persona, questioni spesso spiacevoli e se non altro inutili quando sia in causa un punto di vista puramente dottrinale. È straordinario quanto gli Occidentali provino difficoltà, nella loro maggioranza, a rendersi conto che le considerazioni di questo genere non aggiungono assolutamente nulla in favore o in sfavore d'una teoria; ciò sta a testimoniare a qual limite essi abbiano spinto l'individualismo intellettuale, insieme col sentimentalismo, dal quale è inseparabile. È noto infatti quanto spazio i particolari biografici più insignificanti tengano in quella che dovrebbe essere la storia delle idee, e quanto diffusa sia l'illusione che quando si sappia un nome proprio o una data si possieda con ciò stesso un'effettiva conoscenza; nulla di stupefacente in ciò, d'altra parte, quando si sia giunti a dar maggior peso ai fatti che alle idee. Quanto poi alle idee in sé, giunti che si sia a tenerle per invenzione e proprietà di questo o quell'individuo, e per soprammercato si sia in potere e dominio d'ogni sorta di preoccupazioni morali e sentimentali, è del tutto naturale che il loro apprezzamento venga condizionato da quel che si sa del carattere e delle azioni dell'uomo al quale sono state attribuite; in altre parole, si farà riverberare sulle idee, in sé e per sé tenute in scarso valore, l'attrazione o l'antipatia provata per chi le abbia concepite, quasi che la loro verità o falsità possa dipendere da contingenze di tal fatta. Così stando le cose, si arriverà forse ancora ad ammettere, un po' a malincuore, che un individuo in tutto rispettabile abbia potuto formulare o patrocinare idee più o meno assurde; ma mai si consentirà che tal altro individuo, giudicato spregevole, abbia avuto un certo valore intellettuale, oppure artistico, o dell'ingegno, o anche

soltanto del talento sotto qualche rispetto; e tuttavia casi del genere sono lungi dall'esser rari. Se un pregiudizio c'è senza nessun fondamento, è proprio questo, caro ai sostenitori dell'“istruzione obbligatoria”, secondo cui il vero sapere dovrebbe essere inseparabile da quel che s'è convenuto di chiamare la morale. Non si vede infatti, secondo logica, perché un criminale debba essere necessariamente un allocco o un ignorante, o perché sia impossibile che un uomo si serva della propria intelligenza e della propria scienza per nuocere ai suoi simili, cosa che in realtà accade invece piuttosto di frequente; così come non si capisce bene perché la verità di un concetto debba dipendere dall'esser esso stato emesso da questo o da quell'altro individuo; sennonché nulla esiste di meno logico del sentimento, anche se certi filosofi hanno creduto di poter parlare di una “logica dei sentimenti”. I pretesi argomenti in cui sono tirate in ballo questioni personali sono perciò senza portata alcuna; che di essi ci si possa servire in politica, campo in cui il sentimento ha una parte di prima importanza, è cosa fino a un certo punto comprensibile, per quanto anche così se ne faccia spesso abuso, sottintendendo una fondamentale mancanza di rispetto per le persone a cui ci si rivolge e di cui il solo sentimentalismo è in tal modo sollecitato; ma che gli stessi metodi di discussione si introducano nella sfera dell'intellettualità, è veramente inammissibile. Ci è parso opportuno insistere su questo argomento perché, questa tendenza essendo troppo comune in Occidente, se non avessimo chiarito le nostre intenzioni qualcuno avrebbe potuto esser tentato di rimproverarci come mancanza di precisione, o di “riferimenti”, un atteggiamento che invece è da parte nostra perfettamente voluto e meditato.

Pensiamo inoltre d'aver risposto in anticipo, e a sufficienza, alla maggior parte delle obiezioni e delle critiche che ci si potrebbero rivolgere; non sarà certo questo, naturalmente, ad impedire che esse ci siano rivolte di fatto, ma in questo caso chi le farà proverà soprattutto con ciò la sua incomprensione. Saremo dunque forse accusati di non piegarci a certi metodi tenuti per “scientifici”, che sarebbe in fondo la minima delle incongruenze, dato che tali metodi, in verità esclusivamente “letterari”, sono proprio quelli di cui abbiamo cercato di far risaltare l'insufficienza, e la cui applicazione agli argomenti in

questione, per le ragioni di principio da noi esposte, teniamo per impossibile ed illegittima. Ma la mania dei testi, delle “fonti” e della bibliografia è ai nostri giorni talmente diffusa ed ha assunto tali arie di sistema, che molti, particolarmente tra gli “specialisti”, si troveranno a disagio davanti alla loro mancanza, come sempre accade a coloro che subiscono la tirannia di un'abitudine; così come ben difficilmente arriveranno a capire, se pur ci riusciranno (o se vorranno piegarsi a questa fatica), la possibilità di porsi come noi facciamo da un angolo visuale diverso da quello dell'erudizione, l'unico che essi abbiano mai avuto il modo di conoscere. Sicché questi “specialisti” sono le ultime persone a cui abbiamo inteso rivolgerci in particolare, il nostro discorso essendo bensì con gli intelletti meno angusti, meno schiavi dei pregiudizi, sui quali non si faccia sentire l'influsso della deformazione mentale inevitabilmente prodotta dall'uso esclusivo di certi metodi, deformazione che corrisponde a una vera e propria infermità, che noi chiameremmo volentieri, come già abbiamo fatto, “miopia intellettuale”. Si ingannerebbe però chi pensasse che il nostro sia un richiamo al “gran pubblico”, nella competenza del quale non abbiamo la minima fiducia, atteggiamento che si accompagna in noi a un vero e proprio raccapriccio davanti a tutto ciò che possa rassomigliare alla “volgarizzazione”, e i motivi di ciò li abbiamo già esposti; soltanto, quel che non commettiamo è l'errore di confondere la vera élite intellettuale con gli eruditi di professione, e ai nostri occhi una ben sviluppata facoltà di comprensione vale incomparabilmente più dell'erudizione, la quale, quando diventi “specializzazione”, può tutt'al più esserle d'ostacolo, mentre dovrebbe normalmente esserne al servizio come un semplice strumento, tenuto conto che la comprensione di cui parliamo altro non è che la conoscenza pura e la vera intellettualità.

E giacché siamo in tema di spiegazioni contro possibili critiche, ci resta da rilevare, nonostante il suo poco interesse, un punto secondario che potrebbe prestarcisi: non c'è parso utile seguire, per i termini in sanscrito, la trascrizione complicata e strana in uso presso gli orientalisti. Poi che l'alfabeto sanscrito ha molti più caratteri degli alfabeti europei, è evidente la necessità di rappresentare più lettere distinte con

uno stesso carattere, il suono del quale s'avvicini tanto alle une quanto alle altre, pur se esistono tra di esse differenze sensibili, le quali sfuggono alle risorse di pronuncia particolarmente limitate delle lingue occidentali. Non si potrà perciò avere mai una trascrizione veramente esatta, ed è certo che la miglior cosa sarebbe, dalle trascrizioni, astenersi: ma, a parte che è quasi impossibile ottenere per una pubblicazione stampata in Europa caratteri sanscriti di forma corretta, quand'anche ciò fosse attuabile, la loro lettura rappresenterebbe una difficoltà affatto inutile per coloro che non li conoscono, i quali, con tutto ciò, possono essere non meno atti di altri a capire le dottrine indù; senza contare che, per quanto ciò possa parere incredibile, esistono degli "specialisti" che per leggere i testi sanscriti non possono fare a meno di servirsi di trascrizioni, della qual cosa sono prova le edizioni eseguite in questa forma e a loro destinate. È senza dubbio possibile rimediare in certa misura, ricorrendo a qualche artificio, all'ambiguità ortografica risultante dal numero esiguo di lettere di cui è formata l'alfabeto latino; ciò è precisamente quanto hanno voluto fare gli orientalisti, sennonché il tipo di trascrizione al quale si sono fermati è lungi dall'essere il migliore, implicando, come fa, convenzioni troppo arbitrarie; se la cosa avesse presentato per noi un'importanza di qualche rilievo, non sarebbe stato così difficile trovare un sistema più adatto, il quale deformasse meno le parole e si avvicinasse maggiormente alla loro reale pronuncia. Siccome però coloro che hanno qualche conoscenza del sanscrito non avranno probabilmente difficoltà a ristabilire l'ortografia esatta, e tutti gli altri non ne hanno affatto bisogno per la comprensione delle idee (la quale è in fondo quella che veramente conta), abbiamo pensato che non sarebbe accaduto niente di grave se ci fossimo dispensati da qualsiasi artificio di scrittura e da ogni complicazione tipografica; così ci siamo limitati ad adottare la trascrizione che ci sembrava più semplice e al tempo stesso più conforme alla pronuncia, e rimandiamo alle opere specializzate coloro che si interessano più particolarmente a queste singolarità. Quale sia il valore che si può attribuire a queste cose, tale spiegazione dovevamo alle menti analitiche, sempre disposte ai cavilli, come una delle poche concessioni che ci sentiamo disposti a fare alle loro abitudini, concessione dovuta alla cortesia di cui si ha ad usare

quando si tratta con persone in buona fede, e al nostro desiderio di evitare i malintesi che potrebbero sorgere su punti secondari e su questioni accessorie e non vertano strettamente sull'irriducibile differenza tra gli angoli visuali nostri e quelli dei nostri eventuali contraddittori; quanto alle difficoltà che insorgessero per quest'ultima ragione, non è nelle nostre capacità di evitarle, impossibilitati come siamo a procurare a chicchessia le facoltà di comprensione che gli fanno difetto. Ciò detto, passiamo a trarre dal nostro studio le conclusioni che ancora si impongono, e a precisarne la portata meglio di quanto ci sia finora occorso di fare; in tale conclusione non ci sarà posto, com'è facile prevedere, per le questioni di semplice erudizione; si troverà invece indicato, accompagnato da un certo riserbo indispensabile sotto più di un riguardo, il beneficio effettivo che deve risultare essenzialmente da una conoscenza vera e profonda delle dottrine orientali.

CONCLUSIONE

Se alcuni Occidentali potessero, attraverso la lettura di quanto siamo andati esponendo, prender coscienza di ciò che fa loro difetto intellettualmente; se potessero, non diciamo capirlo ma per lo meno intravederlo e presentirlo, questo lavoro non sarebbe stato fatto invano. Non è nostra intenzione parlare unicamente dei vantaggi inapprezzabili che potrebbero ottenere direttamente, per se stessi, coloro che fossero così condotti a studiare le dottrine orientali, nelle quali troverebbero, per poco che possiedano le attitudini indispensabili, conoscenze di cui l'Occidente non può presentare nulla di paragonabile e nei confronti delle quali le filosofie che passano per geniali e sublimi non sono che passatempi da bambini; tra la verità assentita nella sua pienezza, attraverso una concezione dalle possibilità illimitate e in una realizzazione ad essa adeguata, e le ipotesi, di qualunque natura siano, immaginate da fantasie individuali a misura della loro capacità dalle limitazioni inevitabilmente ristrette, non vi è comune misura. Esistono però altri risultati, di interesse più generale, i quali sono legati ai precedenti quali conseguenze più o meno lontane; intendiamo alludere alla preparazione, a lunga scadenza senza dubbio, e ciò nonostante effettiva, di un riavvicinamento intellettuale tra l'Oriente e l'Occidente.

Trattando della divergenza dell'Occidente nei confronti dell'Oriente, la quale è andata più che mai accentuandosi nell'evo moderno, dicemmo di non pensare, ad onta delle apparenze, che essa possa continuare ad aumentare indefinitamente. In altri termini, ci sembra difficile che l'Occidente, per la sua mentalità e per l'insieme delle sue tendenze, continui ad allontanarsi progressivamente

dall'Oriente, come va attualmente facendo, senza che prima o poi si produca una reazione che potrebbe avere, sotto certe condizioni, i più benefici effetti; più difficile ancora questo ci appare se si tien conto che la sfera in cui si sviluppa la civiltà occidentale moderna è, per sua propria natura, la più circoscritta di tutte. Inoltre il carattere mutevole e instabile tipico della mentalità occidentale permette di non essere completamente scettici di fronte alla possibilità che l'Occidente prenda, all'occasione, una direzione affatto diversa o addirittura opposta, così che il rimedio scaturirebbe proprio da ciò che ai nostri occhi costituisce l'indizio stesso della sua inferiorità; se non che, ripetiamo, vero rimedio esso non sarebbe che a certe condizioni, fuori dall'influenza delle quali potrebbe trattarsi invece di un male ancor maggiore dello stato attuale. Ciò può sembrare estremamente oscuro, e in effetti riconosciamo che esiste una certa difficoltà a renderlo intelligibile in tutta la misura che sarebbe auspicabile, quand'anche ci si ponga dall'angolo prospettico dell'Occidente e ci si sforzi di parlare il suo linguaggio; tuttavia lo tenteremo, avvertendo però che le spiegazioni che daremo non possono corrispondere al nostro pensiero nella sua totalità.

Per prima cosa siamo costretti a dichiarare formalmente, per parare alle conseguenze della speciale mentalità di certi Occidentali, che non intendiamo assolutamente enunciare nulla che in qualsiasi modo si apparenti con quelle che sono chiamate “profezie”; darne l'illusione non è forse così difficile come appare: basterebbe esporre in forma appropriata i risultati di speciali deduzioni; ma questo modo di agire porta l'impronta d'una certa ciarlataneria, a meno che chi le emette sia afflitto da uno stato d'animo che predispone a una sorta di autosuggestione. Dei due termini di questa alternativa il primo ci ispira una ripugnanza invincibile, e il secondo caratterizza un caso che non è fortunatamente il nostro. Eviteremo perciò di esporre tutte le precisazioni che, per qualsiasi ragione, non potremmo giustificare, e che, qualora anche non fossero rischiose, sarebbero per lo meno inutili; non appartenendo noi alla schiera di coloro che ritengono la conoscenza particolareggiata dell'avvenire vantaggiosa per l'uomo, reputiamo al tutto legittimo il discredito di cui è circondata in Oriente la pratica delle arti divinatorie. E questo sarebbe già

un motivo sufficiente a far condannare l'occultismo e le altre speculazioni del genere che tanta importanza attribuiscono a questa specie di cose, anche se non esistessero, in campo dottrinale, considerazioni ancor più gravi e decisive per far respingere in modo netto concezioni così stravaganti e insieme pericolose.

Ammetteremo dunque che non sia possibile prevedere attualmente le circostanze che potranno determinare un mutamento di direzione nello sviluppo dell'Occidente; se non che la possibilità di tale cambiamento può esser contestata solo da coloro che credono che questo sviluppo, nel suo senso attuale, costituisca un "progresso" assoluto. Ai nostri occhi simile idea di "progresso" assoluto è priva di significato, e già abbiamo segnalato l'incompatibilità di tali sviluppi la cui conseguenza è che un progresso relativo in un determinato campo porta in un altro ad una regressione corrispondente; (si noterà che non diciamo "equivalente", giacché non si può parlare di equivalenza tra cose che non hanno la stessa natura né appartengono allo stesso ordine). È quanto è occorso alla civiltà occidentale: le ricerche condotte esclusivamente in vista delle applicazioni pratiche e del progresso materiale hanno provocato, come necessariamente dovevano, una regressione nel campo della speculazione e dell'intellettualità pura; e siccome non esiste comune misura tra le due sfere, ciò che andrà perduto da una parte è di valore incommensurabilmente maggiore di quanto fu acquisito dall'altra; solo l'inaudita deformazione mentale degli Occidentali moderni può giudicare le cose in modo diverso. Ad ogni buon conto, per poco che s'abbia di apertura mentale da poter riflettere che uno sviluppo unilineare soggiace ineluttabilmente a certe condizioni limitative, ancor più rigorose qualora esso si compia in campo materiale, si può ben affermare che il mutamento di direzione di cui parliamo non potrà mancare di prodursi ad un determinato momento. Quanto alla natura degli avvenimenti che dovranno contribuirvi, è possibile che si finisca con l'accorgersi che le cose a cui si annette attualmente una così esclusiva importanza non sono in grado di produrre i risultati che da esse si attendono; ma anche soltanto ciò presupporrebbe già una certa modificazione della mentalità comune, pur se la delusione potrà essere soprattutto

sentimentale e vertere, per esempio, sulla constatazione dell'inesistenza di un "progresso morale" parallelo al progresso cosiddetto scientifico. Di fatto, i mezzi della trasformazione, se non proverranno da qualche altra parte, dovranno essere di una mediocrità proporzionata a quella della mentalità su cui dovranno agire; se non che tale mediocrità potrebbe non lasciar presagire nulla di buono per ciò che dovrà risulterne. Si può anche supporre che le invenzioni meccaniche, spinte a gradi sempre più massicci, giungano al punto di apparire talmente pericolose che ci si vedrà costretti a rinunciarvi, o per il terrore che alcuni dei loro effetti potranno provocare, o addirittura in seguito a un cataclisma che lasciamo a ciascuno di rappresentarsi a piacere. Anche in questo caso il motivo del cambiamento sarebbe di carattere sentimentale, ma di quella sentimentalità che si apparenta da vicino alla sfera fisiologica; e facciamo rilevare, senza entrare in particolari, che sintomi dell'una e dell'altra di queste due possibilità già si sono verificati, pur se in non rilevante misura, in seguito agli avvenimenti che hanno funestato l'Europa, i quali però, checché se ne possa pensare, non sono ancora così consistenti da poter determinare risultati profondi e duraturi [Anche qui l'autore si riferisce agli avvenimenti connessi con quella che si è usi chiamare la "prima guerra mondiale", scoppiata nel 1914 e terminata nel 1918. La prima edizione dell'opera da noi tradotta apparve nel 1921. (NdT)]. Cambiamenti come quelli che consideriamo presentemente, come possono avvenire lentamente e gradualmente e richiedere dei secoli per concludersi, così possono risolversi all'improvviso in sconvolgimenti rapidi e imprevisti; quantunque, anche nel primo caso, sia verosimile che giunga un momento in cui una rottura più o meno brusca deve prodursi, cioè una vera e propria soluzione di continuità nei confronti dello stato anteriore. In tutti i modi, ammetteremo che non sia possibile fissare in anticipo, anche solo approssimativamente, la data di un mutamento del genere; e tuttavia la verità ci impone di dire che coloro i quali hanno qualche conoscenza delle leggi cicliche e della loro applicazione ai periodi storici potrebbero per lo meno permettersi qualche previsione e determinare delle epoche comprese entro certi limiti; se non che noi ci asterremo da qualsiasi considerazione di tal natura, tanto più che cose del

genere sono state talvolta simulate da gente che non aveva nessuna reale conoscenza delle leggi a cui veniamo dal fare accenno, e per la quale era tanto più facile parlare di tali cose quanto più completamente le ignorava: quest'ultima affermazione può suonare un tantino paradossale, e ciononostante essa risponde alla più rigorosa realtà. La questione che ora si pone è questa: ammesso che ad un'epoca determinata e in seguito ad avvenimenti di non importa qual natura, s'abbia in Occidente a produrre una reazione, ed essa provochi l'abbandono di ciò di che consiste in modo esclusivo la civiltà europea, quali ne potranno essere le conseguenze? Sono possibili diversi casi, ed è opportuno prendere in esame le differenti ipotesi che vi corrispondono; la più sfavorevole è che nulla venga a prendere il posto di tale civiltà, e che, essa scomparsa, l'Occidente abbandonato a se stesso si trovi precipitato nella peggiore delle barbarie. Per afferrare tutto il senso di questa possibilità basta riflettere sul fatto che, senza che sia neppur necessario risalire oltre i tempi cosiddetti storici, si può trovare più di un esempio di civiltà completamente scomparse; esse erano talvolta civiltà di popoli che anch'essi si estinsero, ma quest'ultima è una supposizione che non si può verificare se non per civiltà localizzate in modo piuttosto ristretto, mentre per civiltà a più grande estensione è più verosimile che i loro popoli sopravvivano, ridotti ad uno stato di degenerazione più o meno comparabile, come da noi detto in precedenza, a quello degli attuali selvaggi; non è necessario insistere ulteriormente perché ci si renda conto di quanto questa prima ipotesi è inquietante. La seconda ipotesi è costituita da ciò: che i rappresentanti di altre civiltà, vale a dire i popoli orientali, per salvare il mondo occidentale da un simile irrimediabile decadimento, lo assimilino con le buone o con le cattive, ammessa la cosa possibile e a patto che l'Oriente vi consenta, nella sua totalità o in qualcuna delle parti che lo compongono. Pensiamo che, per quanto accecato dai pregiudizi occidentali, non vi sia chi non veda quanta sarebbe preferibile il realizzarsi di questa ipotesi a quello della precedente: è evidente che in circostanze simili si avrebbe un periodo transitorio occupato da rivoluzioni etniche estremamente dolorose, quali è ben difficile poter rappresentarsi, sennonché il risultato finale sarebbe di tal

natura da compensare i danni fatalmente causati da simile catastrofe; ma in questo caso l'Occidente dovrebbe rinunciare alle proprie caratteristiche e verrebbe a trovarsi assorbito puramente e semplicemente. Per tale ragione è opportuno che si prenda in considerazione una terza ipotesi come ben più favorevole dal punto di vista occidentale pur se equivalente, in fondo, dal punto di vista dell'insieme dell'umanità terrestre, ch  se essa dovesse realizzarsi, l'effetto ne sarebbe di far scomparire l'anomalia occidentale, non per soppressione come nella prima ipotesi, ma, come nella seconda, per ritorno all'intellettualit  vera e normale; soltanto che questo ritorno invece di essere imposto e forzato, o al massimo accettato e subito passivamente dal di fuori, si effettuerebbe volontariamente e come spontaneamente. Appare ora pi  chiaro ci  che implica, per essere attuabile, quest'ultima possibilit : occorrerebbe che l'Occidente, nel momento in cui il suo sviluppo nel senso attuale giungesse alla sua fine, trovasse in se stesso i principi di uno sviluppo in un altro senso, che da quel momento potrebbe condurre innanzi in modo del tutto naturale; tale nuovo sviluppo, mentre renderebbe la sua civilt  comparabile a quelle dell'Oriente, gli permetterebbe di conservare nel mondo, non diciamo una preminenza che non gli spetta di nessun diritto e che deve esclusivamente all'uso della forza bruta, ma per lo meno il posto che pu  legittimamente occupare come rappresentante d'una civilt  tra le altre, e d'una civilt  che, in tali condizioni, cesserebbe d'essere un elemento di squilibrio e d'oppressione per il resto degli uomini. Non   da credere infatti che la dominazione occidentale possa esser giudicata in modo diverso dai popoli delle altre civilt , su cui essa si esercita al presente; non parliamo naturalmente di tali popolazioni degenerate per le quali d'altronde questa dominazione   forse ancora pi  nociva che utile, giacch  dei loro conquistatori esse non hanno assimilato che le cose pi  dannose. Per quel che riguarda gli Orientali, abbiamo gi  fatto rilevare a pi  riprese quanto ci pare giustificato il loro sprezzo per l'Occidente, accresciuto dal fatto che la razza europea insiste in modo massiccio sulla sua pretesa odiosa e ridicola a un'inesistente superiorit  mentale e sull'imposizione a tutti indistintamente gli uomini di un'assimilazione che, in conseguenza dei suoi caratteri instabili

e mal definiti, è fortunatamente impotente a realizzare. È necessaria tutta l'illusione e tutta la cecità che il più assurdo partito preso può provocare, per credere che la mentalità occidentale riuscirà mai a conquistare l'Oriente, e che uomini per i quali non esiste altra superiorità vera se non quella dell'intellettualità possano giungere a lasciarsi sedurre da quelle invenzioni meccaniche per le quali essi provano sì molta ripugnanza, ma non la minima ammirazione. Indubbiamente può accadere che gli Orientali accettino, o meglio, subiscano certe necessità dell'epoca attuale, tenendole per transitorie e per ben più moleste che utili, e aspirando in fondo soltanto a sbarazzarsi di tutto questo "progresso" materiale al quale non si interesseranno mai veramente; ma, a parte il caso specialissimo del Giappone, sul quale ci siamo già spiegati, sotto questo aspetto non si potranno ottenere che delle modificazioni del tutto superficiali, nonostante gli sforzi del più acceso e intempestivo proselitismo occidentale. Gli Orientali non hanno oggi, intellettualmente, maggior interesse a cambiare di quanto n'ebbero durante i secoli precedenti; tutto quel che abbiamo detto in questo lavoro sta a provarlo, ed è questa una delle ragioni per cui un riavvicinamento vero e profondo non può derivare, com'è normale e logico, che da un mutamento che si compia da parte dell'Occidente.

Ci tocca ora tornare alle tre ipotesi da noi descritte, per caratterizzare con più precisione le condizioni che determinerebbero l'attuazione dell'una o dell'altra di esse; tutto dipende evidentemente dallo stato mentale in cui il mondo occidentale si troverebbe nel momento in cui si giungesse al punto d'arresto della sua civiltà attuale. Se questo stato mentale fosse allora quale esso è oggi, sarebbe necessariamente la prima ipotesi a verificarsi, giacché non esisterebbe nulla da sostituire a quanto ci si vedrebbe costretti a rinunciare e giacché, inoltre, l'assimilazione da parte di altre civiltà si avvererebbe impossibile, la differenza delle mentalità giungendo fino all'opposizione. Tale assimilazione, la quale corrisponde alla nostra seconda ipotesi, presupporrebbe quale minima condizione l'esistenza in Occidente di un nucleo intellettuale il quale, anche se formato soltanto da una élite poco numerosa, dovrebbe essere tuttavia costituito in modo sufficientemente solido da poter agire come l'indispensabile

mediatore per riportare la mentalità generale, coll'imprimerle una direzione che del resto non ci sarebbe nessun bisogno fosse cosciente per la massa, verso le fonti della vera intellettualità. Tenuta per possibile la supposizione di un arresto di civiltà, la costituzione preventiva di tale élite appare dunque come sola in grado di salvare l'Occidente, al momento opportuno, dal caos e dalla dissoluzione; e d'altronde, per interessare i detentori delle tradizioni orientali alla sorte dell'Occidente sarebbe necessario dimostrargli che, pur se i loro apprezzamenti più severi non sono ingiusti nei riguardi dell'intellettualità occidentale presa nel suo insieme, possono per lo meno esistere onorevoli eccezioni, le quali stanno ad indicare come il decadimento di essa non sia assolutamente irrimediabile. Abbiamo detto che il verificarsi della seconda ipotesi non sarebbe privo, almeno transitoriamente, di certi aspetti incresciosi, in quanto la parte dell'élite vi si ridurrebbe a quella di servire come punto d'appoggio d'una azione di cui l'Occidente non avrebbe l'iniziativa; se non che questa funzione sarebbe tutt'altra quando gli avvenimenti le dessero il tempo di esercitare un'azione del genere direttamente e da se stessa, ciò che corrisponderebbe alla possibilità della terza ipotesi. Si può infatti pensare a ragione che l'élite intellettuale, una volta costituita, agirebbe sul mondo occidentale a mo' di "fermento" per preparare quella trasformazione che, quando diventasse effettiva, le permetterebbe di trattare, se non da pari a pari, per lo meno come potenza autonoma con i rappresentanti autorizzati delle civiltà orientali. In tal caso la trasformazione avrebbe un'apparenza di spontaneità, e per di più potrebbe avvenire senza urti, per poco che l'élite abbia acquistato in tempo un'influenza sufficiente da poter dirigere realmente la mentalità generale; l'appoggio degli Orientali al suo tentativo di raggiungere questa meta non le verrebbe naturalmente a mancare, poi che essi saranno sempre favorevoli, com'è naturale, ad un riavvicinamento che si operi su tali fondamenti, tanto più che esisterebbe a ciò un interesse anche per loro, il quale, se pur d'altra natura, sarebbe lungi dall'essere trascurabile, ma che è alquanto difficile e del resto inutile definire in questa sede. Ad ogni modo, ciò su cui ci importa insistere è che per preparare il mutamento di cui trattiamo non è assolutamente necessario che la massa

occidentale, anche a contenersi alla massa cosiddetta intellettuale, vi prenda parte agli inizi; anche se ciò non fosse del tutto impossibile, sarebbe sotto certi aspetti piuttosto nocivo; per cominciare è dunque sufficiente che alcuni individui capiscano, di questo mutamento, la necessità, a condizione però che la capiscano realmente e profondamente.

Abbiamo messo in evidenza il carattere essenzialmente tradizionale di tutte le civiltà orientali; la mancanza di un effettivo collegamento ad una tradizione è, di fatto, l'origine e la causa vera e propria della deviazione occidentale. Il ritorno ad una civiltà tradizionale nei suoi principi e in tutto l'insieme delle sue istituzioni si presenta perciò come la condizione fondamentale della trasformazione di cui abbiamo parlato, o piuttosto come identica a questa trasformazione stessa, che si compirebbe quando tale ritorno fosse compiutamente effettuato, e in condizioni che permetterebbero perfino di conservare quanto la civiltà occidentale può contenere di veramente utile sotto qualche rispetto, pur che le cose non precipitino prima fino al punto in cui si imponga una totale rinuncia. Il ritorno alla tradizione appare dunque come il più essenziale degli scopi che l'élite intellettuale dovrà fissare alla propria attività; la difficoltà consiste nell'attualizzare integralmente tutto ciò che esso implica nei campi più diversi, e nel determinare esattamente le modalità di questa attualizzazione. L'unica cosa che diremo è che il medio evo offre l'esempio d'uno sviluppo tradizionale propriamente occidentale; si tratterebbe, in conclusione, non di copiare o di ricostruire pedissequamente quanto esistette a quell'epoca, ma di ispirarsene per l'adattamento reso necessario dalle circostanze. Se una "tradizione occidentale" esiste, è là che essa si trova, e non nelle fantasie degli occultisti e degli pseudo-esoteristi; questa tradizione era allora concepita in modo religioso, e noi non vediamo che l'Occidente sia atto a concepirla in modo diverso, oggi meno che mai; sarebbe sufficiente che alcune intelligenze avessero coscienza dell'unità essenziale di tutte le dottrine tradizionali nel loro principio, come ciò dovette avvenire in quell'epoca, giacché molti sono gli indizi che consentono di affermarlo quand'anche non ne esistano prove tangibili e scritte, la cui assenza è affatto naturale ad onta del "metodo storico", sotto la cui

giurisdizione queste cose non possono assolutamente cadere. Nel corso del nostro studio abbiamo accennato, quando l'occasione se ne presentava, ai principali caratteri della civiltà del medio evo e alle sue analogie, reali anche se incomplete, con le civiltà orientali, e non è il caso di ritornare su questo argomento; ora vogliamo soltanto far rilevare che l'Occidente, trovandosi in possesso della tradizione più appropriata alle sue particolari condizioni, e sufficiente inoltre alla maggioranza degli individui, sarebbe con ciò dispensato dall'adattarsi più o meno faticosamente ad altre forme tradizionali non fatte per questa parte dell'umanità; non è difficile rendersi conto di quanto questo vantaggio sarebbe apprezzabile.

Il lavoro da compiere dovrebbe mantenersi, agli inizi, sul piano puramente intellettuale, il più essenziale di tutti, per essere quello dei principi da cui tutto il resto dipende; è chiaro che le conseguenze di questo lavoro si estenderebbero in seguito, più o meno rapidamente, a tutti gli altri campi, e ciò per una ripercussione affatto naturale; la modificazione della mentalità di un ambiente è l'unico mezzo per produrvi, nel campo sociale come in tutti gli altri, un cambiamento profondo e duraturo, e voler cominciare dalle conseguenze è un metodo eminentemente illogico, degno soltanto dell'agitazione impaziente e sterile degli Occidentali attuali. E inoltre il punto di vista intellettuale è il solo ad essere immediatamente accostabile, l'universalità dei principi essendo quella che li rende assimilabili a tutti gli uomini, a qualunque razza appartengano, alla sola condizione di una capacità di comprensione sufficiente; può apparir strano che ciò che in una tradizione v'è di più facilmente accessibile sia precisamente quel che di essa è più elevato, e tuttavia si tratta di una stranezza solo apparente, essendo di fatto ciò che è svincolato da ogni contingenza. Così si spiega anche come le scienze tradizionali secondarie, le quali sono soltanto delle applicazioni contingenti, non siano completamente assimilabili dagli Occidentali sotto la loro forma orientale; quanto a fondare o a ricostituire qualcosa di equivalente, in una forma che convenga alla mentalità occidentale, è questa una impresa la cui realizzazione può apparire solo come una possibilità estremamente lontana, e la cui importanza del resto, pur'ancora grandissima, non è tutto sommato che accessoria.

Se ci conteniamo alla considerazione del punto di vista intellettuale gli è che si tratta di fatto, sotto ogni aspetto, del primo che occorra considerare; ma è necessario ricordare che bisogna intenderlo in tal guisa che le possibilità in esso contenute siano veramente illimitate, come già ci accadde di spiegare quando caratterizzammo il pensiero metafisico. È di metafisica che essenzialmente si tratta, giacché null'altro che la metafisica può esser detto propriamente intellettuale; e questo ci porta a precisare che per l'élite di cui abbiamo parlato, la tradizione, nella sua essenza profonda, non dev'esser concepita sotto la forma specificamente religiosa, la quale dopo tutto è soltanto il prodotto di un adattamento alle condizioni della mentalità generale e media. D'altra parte l'élite, ancor prima di aver ottenuto una modificazione sensibile nell'orientamento della mentalità comune, potrebbe già, con la sua influenza, ottenere alcuni risultati di notevole importanza nel campo delle contingenze, quali il far scomparire le difficoltà e i malintesi altrimenti inevitabili nelle relazioni con i popoli orientali; ma, ripetiamo, si tratta semplicemente di conseguenze secondarie dell'unica intrapresa primordialmente indispensabile, e codesta, la quale condiziona tutto il resto e non è condizionata da null'altro, è di natura totalmente interiore. Ciò che dunque deve rappresentare la parte più importante è la comprensione dei principi, di cui abbiamo in quest'opera cercato di mettere in rilievo la vera natura, e questa comprensione comporta in definitiva l'assimilazione dei modi essenziali del pensiero orientale; del resto, fintantoché si penserà in modi differenti, e soprattutto senza che da una delle due parti s'abbia coscienza della diversità, nessuna intesa è evidentemente possibile, come se si parlassero due lingue diverse e uno degli interlocutori ignorasse la lingua dell'altro. Tale è la ragione per cui i lavori degli orientalisti non possono essere di alcun aiuto per l'intesa in questione, quando non siano invece, per le ragioni già da noi portate, addirittura un ostacolo; tale è la ragione per cui, avendo ritenuto utile scrivere queste cose, ci proponiamo di precisare e di sviluppare inoltre altri punti particolari in una serie di studi metafisici nei quali esporremo direttamente taluni aspetti delle dottrine orientali, in particolare quelle dell'India, o adatteremo queste dottrine nel modo che più ci parrà intelligibile, giudicato che

abbiamo un simile adattamento preferibile alla pura e semplice esposizione; in ogni caso, quanto presenteremo sarà sempre, nello spirito se non nella lettera, l'interpretazione la più scrupolosamente esatta e fedele delle dottrine tradizionali, di nostro non potendovi aggiungere che le imperfezioni fatali dell'esposizione.

Nel tentativo di far capire la necessità d'un riaccostamento all'Oriente ci siamo mantenuti, fatta eccezione per la considerazione del beneficio intellettuale che ne sortirebbe come risultato immediato, ad un punto di vista ancora affatto contingente, o che tale può apparire qualora non venga collegato ad altre considerazioni che ci è impossibile prendere in esame ed hanno soprattutto relazione con il senso profondo di quelle leggi cicliche delle quali ci siamo contenuti a segnalare l'esistenza; ciò non toglie che, così come l'abbiamo esposto, anche questo punto di vista ci paia eminentemente atto ad attirare l'attenzione delle intelligenze serie e a farle riflettere, sotto l'unica condizione che non siano irreparabilmente accecate dai pregiudizi comuni all'Occidente moderato. Questi pregiudizi sono stati esasperati ed hanno acquistato la loro massima consistenza presso i popoli germanici e anglo-sassoni, i quali sono perciò, ancor più mentalmente che fisicamente, quelli che maggiormente s'allontanano dagli Orientali; considerato che l'intellettualità è negli Slavi in qualche modo ridotta a un minimo e che il Celtismo esiste soltanto più allo stato di ricordo storico, rimangono, in tutto e per tutto, i popoli denominati latini, e che di fatto lo sono in virtù delle lingue che parlano e delle modalità rivestite dalla loro civiltà, ad esser quelli presso cui l'attuazione d'un disegno come quello di cui veniamo dal tracciare le linee fondamentali potrebbe prendere origine con qualche speranza di successo. Tale piano comporta, in breve, due fasi principali: la costituzione dell'élite intellettuale e la sua azione sull'ambiente occidentale; sennonché sui mezzi e sui modi sia dell'una che dell'altra, attualmente nulla si può dire, ché sarebbe, sotto ogni rispetto, prematuro. Tutto ciò che abbiamo voluto fare, ripetiamo, è stato di indicare delle possibilità, lontane senza dubbio ma possibilità non di meno; e questo è sufficiente a renderle degne di considerazione. Fra le cose che precedono ve ne sono alcune che forse avremmo

esitato a scrivere prima degli ultimi avvenimenti [Si tratta sempre della “prima guerra mondiale”. (NdT)], dai quali tali possibilità paiono esser state alquanto avvicinate o almeno aver ricevuto discreta illustrazione; senza annettere importanza eccessiva alle contingenze storiche, dalle quali la verità rimane al tutto intangibile, occorre non dimenticare l'esistenza di una questione di opportunità che, nella formulazione esteriore della verità, sovente interviene.

Molte cose mancano a che questa conclusione sia completa, e cose tali che si può ben dire siano quelle che riguardano gli aspetti più profondi, e per tal ragione più veramente essenziali, delle dottrine orientali e dei risultati che dal loro studio si possono attendere coloro che siano in grado di condurlo sufficientemente innanzi; è quanto può essere intuito e presentito in certa misura dopo quel poco da noi detto a proposito della realizzazione metafisica (e già costì abbiamo indicato le ragioni per cui non ci era possibile insistervi ulteriormente, specie in un'esposizione preliminare come questa); forse su ciò ritorneremo in altra sede, ma già ora è opportuno tener presente la formula estremo-orientale secondo cui “chi sa dieci insegna nove soltanto”. Checché ne sia, ciò che può ricevere sviluppo senza riserve, vale a dire tutto quel che d'esprimibile c'è nell'aspetto puramente teorico della metafisica, è di gran lunga più che sufficiente perché, a coloro che possono capirlo, quand'anche non procedano oltre, le speculazioni analitiche e frammentarie dell'Occidente moderno appaiano quali in realtà esse sono: una ricerca vana e illusoria, senza principio e senza termine finale, i cui mediocri risultati non valgono né il tempo né gli sforzi di chiunque abbia un orizzonte intellettuale sufficientemente esteso per non circoscrivervi la propria attività.